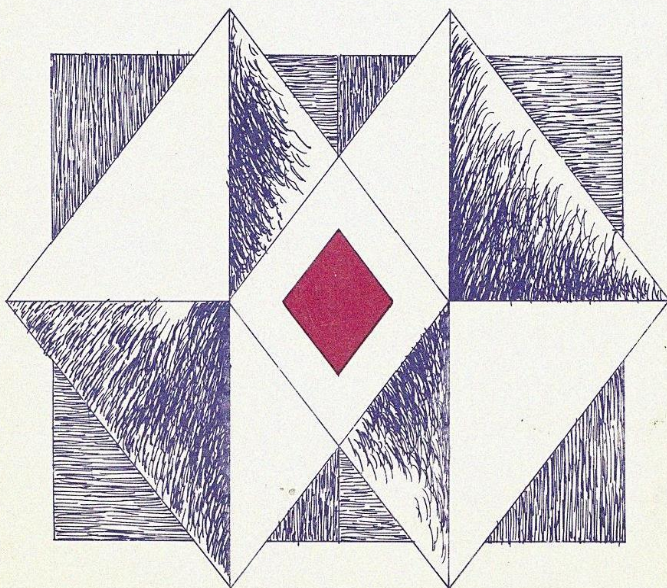
محمّد أركون

الفكر الإسلامي قراءة علمية



مركز الإنماء القومي

الفكر الإسلامي
قراءة علمية

محمّد أركون

الفكر الإسلامي
قراءة علمية

ترجمة هاشم صالح

مركز الإنماء القومي

(بيروت - ١٩٨٧)

مركز الإنماء القومي لبنان
رأس بيروت المنارة بناية الفاخوري
ص.ب : ٣٥.٤٨
هاتف : ٨٠٢٩٢٩ ، ٨٠٢٩٩٣ ، ٨٠٢٩٤١

مقدمة

بين مفهوم الأرثوذكسية والعقلية الدوغمائية

بقلم: هاشم صالح

كان جان بيير ديكونشي قد نقل إلى فرنسا أبحاث المفكر الأمريكي ذي الأصل البولوني ميلتون روكيش فيما يخص مفهوم الدوغمائية. ثم تابع الباحث الفرنسي على الخط نفسه (مع إجراء بعض التعديلات على نظرية روكيش) أبحاثه بخصوص علم نفس الاجتماع الديني وبنية الارثوذكسية الدينية. إن أبحاث كلا العالمين نظرية وتجريبية في آن، بمعنى أنهما قد مارسا التحقيق الميداني والفحص المخبري من أجل تحليل المواد المدروسة والعقليات المختبرة للخروج بقوانين أقرب ما تكون إلى الصحة العلمية.

كان روكيش قد انطلق أولاً من مفهوم الصرامة العقلية La rigidité mentale قبل أن يتوصل إلى البلورة النهائية لمفهوم الدوغمائية ووظائفية العقلية الدوغمائية أو آليّة اشتغالها. وقد عرّف الصرامة العقلية كما يلي:

«عدم قدرة الشخص على تغيير جهازه الفكري أو العقلي عندما تتطلب الشروط الموضوعية ذلك، وعدم القدرة على اعادة ترتيب أو تركيب حقل ما تتواجد فيه عدة حلول لمشكلة واحدة وذلك بهدف حل هذه المشكلة بفاعلية أكبر»[1].

ثم يتحدث روكيش عن الروح المنفتحة والروح المغلقة والبنية التركيبية لكل منهما وارتباط الثانية بالعقلية الدوغمائية. وأخيراً يدرس علاقة الأنظمة الايديولوجية (بغض النظر عن مضامينها) بالروح المنغلقة والعقلية الدوغمائية. إن الموضوع الذي يهم روكيش ليس مضمون الايديولوجيا (هل هو مضمون ديني أم فلسفي أم ايديولوجي حديث، الخ . . .) وإنما آلية ارتباط العقلية الدوغمائية بنظام ايديولوجي معين. إنه يحذف من دائرة بحوثه مسألة المحتويات والمضامين لمصلحة الأشكال والوظائف والآليات وطرائق الاشتغال. وبدلاً من التحدث عن نظام ايديولوجي ما فإن روكيش يفضل استخدام مصطلح «نظام من العقائد أو الايمان» Système de croyances ويعتبر أن العقلية الدوغمائية ترتكز أساساً على ثنائية ضدية حادة هي: نظام من الإيمان أو العقائد/ونظام من اللاإيمان واللاعقائد. بكلمة أخرى أكثر وضوحاً فإن العقلية الدوغمائية ترتبط بشدة وبصرامة بمجموعة من المبادىء العقائدية وترفض بنفس الشدة والصرامة مجموعة أخرى وتعتبرها لاغية لا معنى لها. ولذلك فهي تدخل في دائرة الممنوع التفكير فيه أو

المستحيل التفكير فيه وتتراكم بمرور الزمن والأجيال على هيئة لا مفكَّر فيه. وإذا ما استخدمنا لغة روكيش قلنا بأن نظام الايمان/واللاايمان هذا يتحدد بواسطة ثلاث نقاط:

١ - إنه عبارة عن تشكيلة معرفية مغلقة قليلاً أو كثيراً ومشكلة من العقائد واللاعقائد (أو القناعات واللاقناعات) الخاصة بالواقع.

٢ - إنه متمحور حول لعبة مركزية من القناعات (أو الايمانات اليقينية) ذات الخصوصية الخاصة والأهمية المطلقة.

٣ - إنه يولّد سلسلة من أشكال التسامح/واللاتسامح تجاه الآخر.

إن درجة الدوغمائية ومبلغ حدتها (ذلك أن الأشخاص الدوغمائيين ليسوا دوغمائيين بنفس الدرجة ونفس المستوى) الخاصة بتشكيلة معرفية معينة يمكن قياسها طبقاً لمعايير خمسة هي:

١ - إن تشكيلة معرفية معينة (أو نظاماً معرفياً معيناً) تكون دوغمائية بقدر ما تضع حاجزاً كثيفاً معتماً يفصل بين نظام الايمان والعقائد/ونظام اللاايمان واللاعقائد الخاص بها. أو Le belief sys-tem/et les disbelief-systems بحسب التعبير الانكليزي لروكيش. هناك أربعة أساليب لتحقيق هذا الفصل أو هذا العزل هي: أ - التشديد التكتيكي على اهمية الخلافات الموجودة بين نظام الايمان والعقائد/ونظام اللاايمان واللاعقائد. ب - التأكيد باستمرار على عدم صحة المحاجة التي تخلط بينهما. ج - إنكار ثم احتقار الوقائع التي قد تظهر وتناقض هذه العقائد والايمانات. د - المقدرة على قبول تعايش التناقضات داخل نظام الايمانات والعقائد بدون الاحساس بوجود أية مشكلة.

٢ - تكون تشكيلة معرفية ما دوغمائية بقدر ما تقوي من حدة الخلاف والشقة الواسعة بين نظام الايمانات/واللاايمانات. وهناك ثلاث طرق لتقوية الخلاف وتوسيع الشقة هي: أ - الرفض المستمر والدائم لكل محاولة توفيق أو مصالحة بين النظامين المذكورين. ب - اليقين الدائم والمتزايد بأننا وحدنا نمتلك المعرفة الحقيقية. ج - ثم اليقين المرافق بخطأ نظام اللاايمانات أو اللاعقائد المذكور.

٣ - تكون تشكيلة معرفية ما أكثر دوغمائية كلما كانت لا تميِّز بين العقائد والايمانات التي ترفضها. إنها ترميها جميعها ضمن كتلة واحدة في دائرة الخطأ.

٤ - تكون تشكيلة معرفية معينة دوغمائية أكثر كلما زادت درجة اعتماد اليقينيات الهامشية على اليقينيات المركزية الأساسية. فعندما ننظر إلى هذه التشكيلة المعرفية بحد ذاتها ولذاتها فإن ذلك يعني أن العقائد الهامشية تبدو بمثابة انبثاق مباشر عن العقائد المركزية. وعندما ننظر إليها من خلال علاقتها بالواقع فإن بنية معرفية كهذه تمارس دورها وظائفياً عن طريق الهضم والتمثل: أي أنها تعيد تأويل الوقائع المنحرفة أو المضادة للنظرية (للتشكيلة المعرفية) لكي تصبح مطابقة لمبادئها الأساسية. كما أنها تمارس دورها عن طريق التقليص والتضييق: أي عن طريق تجنب كل شيء أو كل منبه أو حافز يزعزع تماسك النظرية ويشكك بها، ثم عن طريق عقلنة ما هو غير عقلاني. وعندما ننظر إليها من خلال علاقتها بالهيبة او بالسيادة (L'autorité) فإننا نجد مصداقية هذه الهيبة تتموضع دائماً في المنطقة المركزية لنظام العقائد الايمانية. وتستطيع هذه

السيادة المهابة أن تغير وتحول العقائد الهامشية أو الثانوية المحيطة كما تشاء وفي أية جهة تشاء. وهذه الظاهرة يدعوها ميلتون روكيش بـ «الاخلاص لخط الحزب».

٥ ـ تكون بنية معرفية ما دوغمائية أكثر فأكثر كلما كان منظورها الزمني موجّهاً بشدة نحو نقطة بؤرية أو محرقية: أي أن الحاضر محتقر باستمرار لصالح المبالغة بشأن الماضي (مفهوم العصر الذهبي) أو المستقبل (اليوطوبيا = لحظة المستقبل البعيد الذي تتحقق فيه الأحلام الوردية)»[٢].

هذه هي باختصار نظرية روكيش فيما يخص العقلية الدوغمائية. راح جان بيير ديكونشي كما قلنا آنفاً يعتمد عليها في بحوثه من أجل بلورة مفهوم الدوغمائية داخل حقل البسيكولوجيا الدينية والتوصل إلى مفهوم الارثوذكسية. وهو يرى أن قوانين آلية اشتغال العقلية الدوغمائية كما بلورها روكيش مفيدة جداً وتنطبق بشكل خاص على دراسة العناصر الايديولوجية الدينية وعلى الحقل الاجتماعي الذي يتنظم فيها وينظمها (أو يتحكم فيها وتتحكم فيه). ولو استعدنا كل التحديدات أو النقاط الخمس التي يذكرها، بل وكل فرع من تفرعاتها العديدة لوجدناها تنطبق حرفياً على الارثوذكسيات الدينية الكبرى. بل إنها تتخذ قساوة وصرامة أكبر فيما يخص الأنظمة الدوغمائية الدينية. ثم يضيف ديكونشي قائلاً: «إننا نعتقد كما بيّنّا ذلك في مكان آخر أنه بسبب أن العقائد الدينية تنحرف عن معايير العقل القائمة على الفرضية والاستنباط والتجريب فإنها تعوض عن هشاشتها العقلانية هذه عن طريق صرامة الضبط النفسي والاجتماعي الذي يتحكم بهذه العقائد»[٣]. إن مضمون الارثوذكسية الدينية (أو الكثير من صيغها ومقولاتها) لا يمكن تفسيره عن طريق العقل بالمعنى الحديث للكلمة، وهذا باعتراف «المؤمنين» أنفسهم لأنه لامنطقي ولاعقلاني بالمعنى الشائع والعادي. ولكن انتظام المؤمنين في مجموعة محددة (أو في كنيسة محددة كما يقول ديكونشي) والروابط البسيكولوجية والسوسيولوجية القوية التي تصهر أعضاء الجماعة وتربط بينهم كالاسمنت المسلح تخلع على هذه المقولات صفة المعلومات الصحيحة والحقيقة المطلقة. ولكن إذا ما خرجنا خارج حدود هذه الجماعة الدينية بطلت هذه المقولات أن تعني شيئاً من الناحية العقلانية، بل وبطلت أن تعني معلومات بالمعنى الحرفي للكلمة. ولهذا السبب فإن ديكونشي، كميلتون روكيش، لا يهتم بمضمون المقولات والصياغة الدينية بقدر ما يهتم ببنيتها التركيبية وطريقة اشتغالها الوظائفية. إنه يهتم بدراسة الثوابت الموجودة فيها والتي تنطبق على كل الكنائس والارثوذكسيات في كل المجتمعات البشرية مع بعض التلوينات والخصوصيات بحسب الحالة. إن هذه الثوابت هي في رأيه نفسية ـ اجتماعية ليس إلاّ. إنه يدرس المقولات الدينية بصفتها معلومات مضبوطة (أو مُتحكّم بها) من قبل الجماعة الدينية المؤمنة ومعلومات تضبط بدورها الجماعة الدينية وتتحكم بها. ويمكن القول بأن هذا الضبط والتحكم المتبادل يزداد قوة وعنفاً كلما كانت المقولات الدينية السارية مناقضة لحقائق الواقع والتاريخ والعقلانية العلمية بشكل صارخ.

أركون ومنهج التفكيك La déconstruction

كان محمد أركون أيضاً قد قام بتحليل مفهوم الأرثوذكسية في الأسلام وكيفية نشوئها وتشكلها واشتغالها في التاريخ عبر القرون[١]. ثم بيّن كيف أنها لا تزال تحول حتى الآن دون فتح الأضابير

التاريخية وتجديد الفكر بشكل جذري في المجال العربي ـ الاسلامي. إنها تشكل ـ بمبادئها وصياغاتها القطعية ومسلماتها ـ نوعاً من الحجاب الحاجز الذي يحول دون رؤية الأمور كما جرت عليه بالفعل طيلة القرون الهجرية الأربعة الأولى. إن سيطرة المخيال الجماعي على قطاعات واسعة من الناس تشكل قوة كبرى يصعب اختراقها (انظر تحليله لنص أنور الجندي في هذا الكتاب في فصل ملامح الوعي الإسلامي). إنها تفرض نوعاً من «الحقائق السوسيولوجية» التي تمنع ظهور الحقائق الحقيقية: أي التاريخية والعلمية أو الفلسفية. إذا ما نظرنا للأمور من زاوية المخيال الجماعي فإنه ليس من المهم كثيراً التساؤل هل بعض المقولات الأرثوذكسية الشائعة (بخصوص تشكل النص القرآني والحديث والشريعة) صحيحة أم خاطئة من الناحية التاريخية والعلمية وإنما المهم طرح السؤال التالي: كيف استطاعت هذه المقولات أن تسيطر على الأذهان والعقول طيلة قرون وقرون؟ هنا نصطدم بمسألة حاسمة في تاريخ الفكر تخص العلاقة بين العامل الرمزي والعامل المادي وتحول العامل الرمزي إلى قوة مادية ضاغطة تلعب دوراً لا يُستهان به في تحريك التاريخ[١] أو إيقاف حركته. بالطبع فإن مسلمات الأرثوذكسية أو ما يسميه أركون بـ المنظومة الفكرية الإسلامية (الابستمي) لم تكن تلعب نفس الدور إبان العصر الكلاسيكي ثم في عصر الاتباع والتقليد السكولاستيكي. في المرحلة الأولى كانت لا تزال طازجة مترجرجة حرة قريبة من منابتها، وكانت تسمح بحرية في التفكير والممارسة والخلق والابداع لم نشهدها من بعد. أما في المرحلة السكولاستيكية فقد أصبحت متخشبة اكراهية وقسرية وتوصلت في بعض الأحيان إلى شل حركة الفكر العربي والفكر الاسلامي بشكل تام. وهذا ما يزال سائداً حتى اليوم في بيئات كثيرة. إن شخصيات كبرى من أمثال ابراهيم النظام والجاحظ والتوحيدي وغيرهم تنتمي معرفياً وابستمياتياً للمرحلة الأولى: مرحلة الخلق والإبداع. ولكنها تظل مع ذلك خاضعة للمنظومة الفكرية الاسلامية الكلاسيكية. إن السقف الأعلى لهذه المنظومة الفكرية التيولوجية يظلل الجميع بظله على الرغم من إبداعيتهم التي لا تزال تدهشنا وتمتعنا حتى اليوم. ولم يكن ممكناً أن تكون الأمور على غير هذا النحو. ذلك أن فكرهم محكوم بالمنظومة الفكرية (الابستمي) للعصور الوسطى لا بالمنظومة الفكرية للعصور الحديثة[١]. يقول أركون موضحاً:

«لقد قام الجاحظ بوظيفة علمية عقلانية تذكر بما دعا إليه الموسوعيون الفرنسيون في القرن الثامن عشر. إلاّ أن الجاحظ لم يكن في إمكانه أن يعتمد على الاكتشافات العلمية والتجارب (او الخبرات) السياسية والاجتماعية والانجازات الاقتصادية والتقنية التي كانت متوافرة لدى الموسوعيين ومفكري القرن الثامن عشر بفرنسا. كان فولتير وديدرو وروسو وغيرهم يقصدون في تفكيرهم ونضالهم الطبيعة البشرية في مظاهرها العامة بغض النظر عن الانتماء الديني والجنسي والوطني والثقافي والتاريخي. وهم الذين أيدوا حقوق الإنسان ودافعوا عنها معترفين بالإنسان من حيث هو انسان مهما كان دينه ونسبه وجنسه ووجوده على وجه الأرض. أما الجاحظ فلم يجد في عصره وثقافته هذه المجموعة من المبادىء والمعارف والمواقف بل كان يقوم بتحديث الفكر ضمن إطار العرفان الأصولي الإسلامي بكل تقسيماته وتصنيفاته وتعريفاته للتاريخ والأمم والدول والأديان والكون. ولهذا قلنا بأن التقسيم الزمني لتصور الفكر يتعلق بالأبستمية لا بالأحداث

الخارجة عن نظام الفكر.

ويمكننا أن نضرب أمثلة عديدة متنوعة للاستدلال على أن الفكر الاسلامي مهما بلغ من ابداع في ميادين شتى ينحصر كله في الابستمية الخاصة بالقرون الوسطى مع اتجاهها الإلهي وخضوعها لفكرة الوحي وما يترتب عليها من استنباط أحكام شرعية إلهية وتقسيم للزمن إلى ما قبل الوحي/وما بعده، وللبشر إلى مؤمنين/ وكفار/واهل كتاب، ونظر للكون باعتباره مخلوقاً من قبل إله واحد محيط بكل شيء قدير، بينما الأبستمية (نظام الفكر) الحديثة تتصف بالانفصال والانقطاع عن جميع هذه الاعتقادات وتتقيد بالمعرفة التجريبية وبالعيان»[٧].

ثم يلجأ أركون في أماكن عديدة أخرى إلى تعداد المسلمات التي تنظم الاعتقاد الاسلامي وتتحكم به[٨]. ونفهم من ذلك أن شرط انفتاح الفكر العربي ـ الاسلامي على العقلانية الحديثة لا يمكن أن يتم بشكل فعلي ودائم وناجع إلاّ بتفكيك مفهوم الدوغمائية ومفهوم الارثوذكسية الخاصين بتراثه هو بالذات. وما دام «المؤمن» سجين نظام الايمان/واللاايمان الارثوذكسي هذا، ما دام سجين المقولات التيولوجية القروسطية، ما دام غير قادر على فتح ثغرة أو كوة على الخارج، أي على العقلانية العلمية والفكر التاريخي فسوف يبقى يراوح في مكانه ونراوح نحن معه ايضاً في مكاننا. إن تقدمه هو تقدمنا وتأخره تأخرنا. إن العرب بشكل عام يعانون اليوم من قطيعتين مزدوجتين على مستوى الخلق والابداع لا قطيعة واحدة: **الأولى**: بالقياس إلى الفترة المنتجة والتأسيسية من تراثهم (القرون الهجرية الخمسة الأولى) التي يعتقدون أنهم يعرفونها في حين أن الواقع غير ذلك أبداً. والثانية بالقياس إلى العقلانية الغربية ومغامرتها الخلاقة بدءاً من القرن السادس عشر وحتى اليوم والتي لا تزال تتطلب معرفة منهجية دقيقة، مختلفة عن تلك «المعرفة» المشتتة والناقصة التي حصلت في مرحلتي «النهضة» فـ «الثورة». يضاف إلى ذلك ضرورة الاطلاع على الثورة المعرفية التي حصلت خلال الثلاثين عاماً الماضية في مجال علوم الانسان والمجتمع والتي شكلت تجاوزاً للحداثة الغربية الكلاسيكية نفسها وافتتاحاً لحداثة فكرية أخرى أكثر اتساعاً. إن النهضة العربية الفعلية (إذا ما اريد لها ان تحصل) تتطلب الاتصال بهاتين الفترتين وتطبيق منهجيات الفترة الثالثة عليهما لقراءتهما من جديد واستكشافهما. وهذا هو الشرط الأساسي لكي نخرج من مرحلة الأرثوذكسية الجامدة، ايديولوجيةً كانت أم تيولوجية، ونوسع قليلاً من دائرة المفكر فيه أو المسموح التفكير فيه داخل إطار اللغة العربية والمجال العربي. عندئذ نستطيع أن نتحمل مسؤولية التراث والحداثة على السواء. وعندئذ نستطيع أن نطرح مسألة الأصالة والمعاصرة بشكل جديد ومختلف تماماً.

لكن ذلك لن يتم بشكل جيد وموثوق قبل الدخول في التفاصيل: أي في مرحلة تفكيك استكشافية داخلية للتراث لم يسبق لها مثيل. وهذا ما يدعو إليه محمد أركون ويحاول جاهداً القيام به. وقد مشى في هذا المشروع شوطاً أولياً، مهماً وأساسياً. ولكن المشروع من الضخامة والسعة والأهمية بحيث لا يستطيع أن يقوم به رجل واحد مهما علا شأنه في مجال البحث المنهجي والعلمي الحديث. إنه يتطلب تضافر جهود فرق كاملة من الباحثين العرب والمسلمين، ولهذا السبب نجد أن الكثير من دراسات أركون تتخذ هيئة برنامج عمل ينتظر التنفيذ والإنجاز أكثر مما

تتخذ هيئة البحوث الناجزة والنهائية. إنه يشق الطريق ويرسم الخطوط العريضة ويحفر تحت الإشكاليات العويصة ثم ينتظر مجيء هؤلاء الباحثين الشباب يوماً ما لكي ينفذوا مختلف جوانب المشروع، كلٌ بحسب مزاجه ونوعية اختصاصه. إنه يفتح «ورشات عمل» أكثر مما يبني قصوراً مكتملة لأن المهام الملحة عديدة والعمر قصير.

لكن ما هي هذه المنهجية التفكيكية التي يدعو إليها ويطبقها من أجل استكشاف شتى مستويات التراث وزحزحة[٩] اشكالياته الأساسية عن مسارها التقليدي المألوف؟ لقد آن الأوان، وقد وصلنا بالحديث إلى هذه النقطة، لكي نقدم عنها فكرة موجزة وبسيطة.

يمكن النظر إلى تاريخ التراث ـ أي تراث ـ على أنه مجموعة متراكمة ومتلاحقة من العصور والحقب الزمنية. إن هذه القرون المتطاولة متراتبة بعضها فوق بعضها الآخر كطبقات الأرض الجيولوجية أو الأركيولوجية. ولا يمكن أن نتوصل إلى الطبقات العميقة ـ أي القرون التأسيسية الأولى مثلاً ـ إلّا باختراق الطبقات السطحية والوسطى رجوعاً في الزمن إلى الوراء.

إن مؤرخ الفكر بالمعنى الحديث للكلمة (فوكو يقول: اركيولوجي الفكر) هو ذلك الذي يستطيع التوصل إلى تلك العصور الغابرة المطمورة بالركام عن طريق الحفر والتعرية. فخلال قرون عديدة حصل تراكم لوقائع يغطي بعضها بعضاً تماماً كما في علم الاركيولوجيا أو الآثار حيث نجد مدناً كاملة مطمورة تحت طبقات عميقة من التراب والرمل والبحص. إن على المؤرخ أن يقوم بعمل الاركيولوجي من أجل إزاحة الركام واكتشاف الطبقات العميقة للحقيقة التاريخية أو للواقع التاريخي. يعني التفكيك أيضاً تعرية آليات الفكر الذي ولُد النظريات المختلفة والتشكيلات الايديولوجية المتنوعة والتركيبة الخيالية والأنظمة الايمانية والمعرفية. وكل ذلك من أجل نزع البداهة عنها وتبيان منشئها وتاريخيتها ـ وبالتالي نسبيتها.

هكذا نجد إذن أن التفكيك يتمثل (كما أشرنا إلى ذلك سابقاً) في اكتشاف الأجزاء المخفية أو المطموسة من خطاب ما أو من نصب أثري أو من أي عمل أو أثر ثقافي. ثم نقوم بعد ذلك بفرز هذه الأجزاء المخفية بعد نبشها ونشرها على طاولة التحليل لمعرفة كيف تمارس دورها ضمن البنية العامة للفكر، وبالتالي معرفة نقاطها الضعيفة والقوية، الصالحة والطالحة. وعندئذ نتوصل إلى إمكانية أكبر وفعالية أكثر في نقد شروط انتاج ثقافة معينة والوظائف التي تملؤها هذه الثقافة وتقوم بها. إن الهدف الأقصى للتفكيك يتمثل بإتاحة معرفة أفضل للظواهر البشرية والاجتماعية والتاريخية ومعرفة كيف تشكلت وانبنت. كما أنه يقوم بوظيفة تحريرية وتطهيرية مؤكدة[١٠] (Catharsis).

إن تفكيك المناخ الفكري للمعتزلة مثلاً وخصومهم الحنابلة يتيح لنا أن نتوصل إلى المستوى العميق أو الأرضية التحتية للمسلمات والفرضيات المشتركة التي كانوا يستخدمونها في محاجاتهم. كما يتيح لنا معرفة الأسباب الحقيقية للتمايز والاختلاف فيما بينهم على مستوى الأعمال السطحية أو الظاهرية. وكذلك الأمر فيما يخص السنّة والشيعة، فإن تفكيك آلية الرواية في علم الحديث يتيح لنا تعرية الأساليب المشتركة التي استخدموها لتقوية نفوذهم وترسيخ شرعيتهم هذا على الرغم من اختلاف مضامين الأحاديث في كلا الجهتين. ذلك أن المهم هنا ليس المضامين، وإنما

الأساليب المتبعة والآليات السائدة، والتي هي ذاتها لدى كلا الفريقين[١١].

من خلال هذه المنهجية التفكيكية استطاع محمد أركون إحداث زحزحات عديدة (Déplacements) لا زحزحة واحدة داخل ساحة الفكر الاسلامي وبالتالي الفكر العربي. لقد استطاع خلخلة أسس التقديمات التقليدية والتصورات الرازحة بعناد في كلا الجهتين الإسلامية والاستشراقية[١٢]. نضرب على ذلك مثلاً طريقة تناوله لمسألة العلمنة في الإسلام. هنا نجده يغير من زاوية الرؤية وأسلوب المعالجة لكي يزحزح تلك الفكرة الجامدة والثابتة التي لا تحول ولا تزول والتي تقول بأن الإسلام لا يفصل الروحي عن الزمني أو الديني عن الدنيوي في حين أن المسيحية قد فعلت ذلك منذ أن أصدرت تلك العبارة الشهيرة «ما لقيصر لقيصر وما لله لله...». إن المسلمين والمستشرقين معاً لا يملون من تكرار هذه المقولة (لأسباب مختلفة بالطبع) في كل المناسبات مريحين أنفسهم بذلك من عناء الدرس والمراجعة وتفحص الموضوع تاريخياً: أي من وجهة نظر الأنتربولوجيا الدينية والسياسية وعلم الأديان المقارن. إن بحوث أركون حول الموضوع تبين عدم جدوى هذه المقولة بصيغتها الحالية، وهو يرى أن الإسلام قد عرف تجارب علمانية فعلية (او بالفعل) *du Fait* ولكن لم يُنظّر لها ولم تسجَّل على هيئة مبادىء وقوانين كما حصل في الغرب بدءاً من القرن التاسع عشر واوائل العشرين[١٣]. ولم يكن ممكناً أن تكون الأمور على غير هذا النحو، ذلك أن الحدود بين الروحي والزمني كانت متداخلة وغير متمايزة في العصور الوسطى والكلاسيكية في كلا البيئتين المسيحية والاسلامية. إن هذا الشيء غير راجع إذن إلى الإسلام كإسلام أو إلى طبيعة جوهرية وأزلية فيه، وإنما هو عائد إلى أن المجتمعات «الاسلامية» أو العربية لم تعرف أن تولّد حتى الآن فكراً نقدياً كبيراً إزاء تراثها الخاص كما فعل الغرب[١٤].

إذن لا يكفي أن نردد كالببغاوات بأن الإسلام دين ودنيا وأنه بالتالي يستبعد قطعياً فكرة العلمنة، ذلك أن الأديان الأخرى كانت كذلك في المراحل السابقة من التاريخ. ينبغي ألّا ننسى أن الكنيسة المسيحية كانت تتدخل في كل شؤون الحياة الدنيا من العمادة إلى القبر في أوروبا قبل انهيار مفهوم العالم المسيحي (La Chrétienté) وتشكل القوميات الحديثة في الغرب. على أي حال ينبغي الخروج من إطار تلك الإشكالية التيولوجية المغلقة وطرح الأمور على مستوى الأنتربولوجيا الدينية وملاحظة أن أي مجتمع في العالم لم يحقق الفصل المطلق والنهائي بين كلا الذروتين الروحية والزمنية أو الدينية والدنيوية. ذلك أن ظاهرة التقديس (le Sacré) شيء موجود في كل المجتمعات البشرية: إنها ظاهرة انتربولوجية. فقط تختلف درجة حدتها وأشكال تجلياتها من مجتمع لآخر بحسب مستوى تطوره الاجتماعي والثقافي. بل إن أركون يذهب إلى أبعد من ذلك. إنه يعتقد بأن «الحركات الاسلامية المعاصرة» أو «الثورة الاسلامية الحالية» تقوم بأكبر عملية علمنة شهدها تاريخ الإسلام دون أن تعي ذلك أو حتى دون أن تريده. إنها إذ تستخدم الشعارات الدينية في عملية النضال والتجييش السياسي تكشف عن الرهانات المادية والزمنية لأهدافها ومقاصدها. لقد فُرِّغت الشعارات التيولوجية المستخدمة حالياً من مضامينها الدينية التي سادت في الفترة الكلاسيكية وأصبحت مجرد وسيلة للصراع الايديولوجي ومواجهة الخصوم والنزوع إلى السلطة. إنها تشكل قشرة خفيفة وغطاء شفافاً يكاد يخفي بالكاد تلك الرهانات

السياسية والدنيوية العابرة التي تقبع تحته مباشرة. نقول ذلك وخصوصاً أن نفس الشعارات (أو نفس الآيات والأحاديث والفتاوى) تستخدم في سياقات متعددة وأحياناً متناقضة لدعم نفس الاتجاه السياسي أو ضربه بحسب الحاجة! إن تطور الأمور مستقبلاً سوف يكشف عن مدى العلمنة الحاصلة نتيجة كل ذلك، هذا على الرغم من المآسي الناتجة والثمن البشري الباهظ المدفوع[١٥].

وكذلك الأمر فيما يخص موضوعية السيادة الدينية العليا المقدسة والسلطات السياسية التنفيذية. إن أركون يقدم هنا في رأيي أحد أهم التحليلات وأكثرها إضاءة فيما يخص الموضوع. إنه يكشف بشكل دقيق عن الكيفية التي تم بها اغتصاب المشروعية الدينية العليا من قبل السلطات البشرية الزمنية المتعاقبة على أرض الاسلام منذ الأمويين مروراً بالعباسيين والسلجوقيين والفاطميين وسلاطين بني عثمان وحتى يومنا هذا. لن أكرر هنا ما قاله حول الموضوع وإنما أترك للقارىء متعة اكتشاف أفكاره بشكل مباشر[١٦]. إن تحليلاته توصلنا ضمن منطقها الخاص إلى النتيجة التالية التي ينص عليها صراحة[١٧]: إن السلطات السياسية «الاسلامية» او المدعوة كذلك هي سلطات زمنية دنيوية محكومة بإكراهات المجتمع والتاريخ وصراع الفئات المتنافسة وموازين القوى. ومهما ادعت من «قداسة» وحاولت أن تخلع على نفسها غطاء من المشروعية الدينية العليا فإن ذلك لا يغير من الأمر شيئاً: إن التاريخ يبين لنا أنها قد حسمت الأمور على أرض الواقع بالقوة أولاً ثم لجأت بعد ذلك مباشرة إلى تكوين ايديولوجيا كبرى للتبرير والتسويغ. إن ادعاءها لمشروعية فوق بشرية أو خارقة ليس إلاّ وسيلة فعالة من أجل تدعيم ذاتها وارهاب الخصوم وتسفيههم. ومن الغريب أن هذه الوسيلة لا تزال فعالة في مجتمعاتنا المعاصرةالتي تزحف نحو القرن الواحد والعشرين على الرغم من كل الثغرات والتناقضات. وربما كان سبب ذلك يعود إلى فشل تحديث هذه المجتمعات على كافة المستويات المادية والعقلية بشكل جذري. كما أنه يعود أيضاً إلى الضغوط الامبريالية الخارجية، وتفاقم التفاوتات الطبقية الداخلية ورزوح شبح المجاعات والاوبئة والحروب.

هذه هي بعض الزحزحات التي أحدثها محمد أركون في ساحة الفكر العربي ـ الاسلامي. كنا نتمنى لو نستطيع أن نكملها بالتحدث عن انجازاته الأخرى وعن خطورة العمل الذي يقوم به والثورة المعرفية التي يحدثها. ولكن المجال لا يتسع لأكثر مما اتسع له في هذه المقدمة. ثم أن مهمة كهذه تقع على «كاهل الترجمات» التي نقدمها للقارىء بين دفتي هذا الكتاب، والكتب الأخرى التي قد تليه. لقد أخذت «الترجمة» منا وقتاً طويلاً في الماضي وعانينا مما يعانيه أي مترجم من صعوبة نقل الأفكار والمفاهيم من لغة إلى أخرى ومن مناخ فكري مغموس بالحداثة العقلية إلى مناخ آخر قد يرفضها وقد يقبلها.

إذ أنخرط في هذا النهج وأسلك هاتيك الدروب سنواتٍ سبع فإني أرجو أن أكون قد وفقت، ولو قليلاً، في نقل بعض هذه الأفكار الأساسية إلى ساحة اللغة العربية والثقافة العربية. على أي حال فإنني أدرك تماماً بأن الأمر يتطلب تضافر جهود عديدة تبذل في كافة المجالات من اجل

احداث الزحزحة المنشودة وإجراء تغيير حاسم في ساحة الفكر العربي المعاصر. وهذه هي المهمة المطروحة على المستقبل.

هذه إذن بعض الأسئلة ـ الهواجس، بعض الأفكار المحورية والزحزحات التي تشغل البال في هذه الأيام. هناك أسئلة وهواجس أخرى قد لا تقل أهمية سوف نستعرضها في مقالات لاحقة إذا ما واتت الظروف واستطاعت «مؤسسة النشر العربي» أو أرادت أن تفتح لها صدرها.

د. هاشم صالح

الهوامش والمراجع

(١) اعتمدنا في عرض نظرية روكيش كما هو واضح على البحث القيم الذي قدمه عنها بالفرنسية جان بيير ديكونشي في مجلة ارشيف علم اجتماع الأديان رقم (٣٠) ١٩٧٠. ص (٦).

- *Jean - Pierre Deconchy*: «Milton Rokeach et la notion de dogmatisme». in *Archives de Sociologie des religions*. No 30, 1970

(٢) المصدر السابق ص ١١ ـ ١٢ ـ ١٣. ولهذا السبب نجد أن الفكر النقدي، على عكس الفكر الدوغمائي والايديولوجي، ينطلق دائماً من الحاضر حتى وهو يتحدث عن الماضي. إنه مهووس بالحاضر وبمسألة تشخيصه، وهو مستعد للتخلي عن فرضياته إذا ما اثبت الواقع الحاضر خطأها أو إذا ما فشلت في تشخيصه وكشف أسراره. يضاف إلى ذلك أن الفكر النقدي فكر شكاك أو ارتيابي بطبيعته وذلك بعكس الفكر الدوغمائي لأنه يعرف أن الواقع أكثر تعقيداً وغزارة من أي فكر وأنه لا يمكن استنفاده تماماً. هناك دائماً مفاجآت وانقطاعات وصدف فريدة عجيبة. إن الفكر الدوغمائي يستسلم لقناعاته «وينام عليها» في حين أن الواقع يمشي ويتحرك ويصبح هو في واد والواقع في واد آخر.

(٣) انظر المصدر السابق ص ١٤. وانظر أيضاً كتاب ديكونشي المهم الذي يلخص أطروحته ومجمل أبحاثه: «الأرثوذكسية الدينية، دراسة للمنطق النفسي ـ الاجتماعي» باريس ١٩٧١ *(L'Orthodoxie religieuse, essai de logique psycho - sociale)*. يقول في مقدمة الكتاب ما يلي: «إن الجماعة الدينية التي ندعوها اختصاراً بالجماعة ـ الكنيسة تمارس على هذه «المعلومات» التي لا تخضع لسلطة العقل تنظيماً وضبطاً شديداً جداً وفطناً وحاذقاً. ويمكننا أن نتساءل فيما إذ لم يكن هذا الضبط ضابطاً وحاذقاً إلاّ لأن هذه المعلومات بالذات غير خاضعة لمعايير العقل. وذلك لأن هذه المعلومات بدون هذا الضبط الضاغط والفطن كانت ستتفتت وتنهار تحت مطرقة النقد العقلاني الداخلي الخارجي. هذا في حين أننا نعلم ان المعلومات العقلانية ليست بحاجة إلى مثل هذا الضبط الضاغط والشديد. على أي حال هذه هي الفرضية التي يقوم عليها عملنا هذا. إن الجماعة ـ الكنيسة أو الجماعة الأرثوذكسية تعوض عن الهشاشة العقلانية معلوماتها بواسطة قوة الضبط والتحكم الشديد». المقدمة ص (٣٣).

(٤) هناك دوغمائية وارثوذكسية (بل عدة ارثوذكسيات) في المجال الإسلامي كما في المجال المسيحي أو اليهودي، الخ... ولكن اركون يفرق بين مستويين في الدين كثيراً ما يخلط بينهما وينتج عن ذلك شر كثير: **الأول**: هو مستوى التعالي الروحاني الذي يهدف إلى الارتفاع عن صغائر الحياة الدنيا وتفاهاتها

ويدعو للتقى والورع والزهد (وما الحياة الدنيا إلاّ متاع الغرور). وقد ركز القرآن على هذا المستوى في آيات كثيرة ودشن فكرة التعالي والاتحاد بالمطلق الذي جسدته في تاريخنا شخصيات اسلامية روحية كبرى. هذا المستوى غير قابل للمسّ، بل أن اركون يستلهمه ويستلهم كل الأبعاد الروحية والانسانية للإسلام. وهذا المستوى هو الذي ينساه المسلمون اليوم في حمأة الصراعات السياسية العنيفة. والثاني: هو تجسيد للظاهرة الاسلامية على وجه الأرض وفي التاريخ والصراعات الناتجة عن ذلك. هنا يجوز لنا بل وينبغي علينا أن نطبق منهجيات العلوم الحديثة والانتربولوجيا الدينية عليها لمعرفة أمورنا، وأمور ماضينا وحاضرنا.

(٥) في المقابلة التي اجريناها مؤخراً مع بيير بورديو Pierre Bourdieu والتي صدرت في العدد (٣٧) من مجلة «الفكر العربي المعاصر» ألح عالم الاجتماع الفرنسي كثيراً على أهمية «الرأسمال الرمزي» في المجتمعات ما قبل الصناعية أو ما قبل الرأسمالية. وقال بأن ارتباط هذه المجتمعات بكل فئاتها برأسمالها الرمزي هو ارتباط عضوي جسدي، إنه مسألة حياة أو موت. وسوف تبقى كذلك ما دام رأسمالها المادي لم يتطور بشكل صحيح، وما دام الفقر والجوع والحروب تهددها باستمرار.

(٦) كان ميشيل فوكو قد جدد دراسة «تاريخ الأفكار» في الغرب إلى حد بعيد عندما أصدر كتابه «الكلمات والأشياء» عام ١٩٦٦. وقد بلور في هذا الكتاب (كما أوضحنا في دراسات سابقة مطولة) مفهوم المنظومة الفكرية. هذا يعني أن المسلمات والفرضيات الضمنية التي تتحكم بممارسة الفكر في العصور الوسطى ليست هي نفسها التي تتحكم بالعصور الحديثة. وبالتالي فلا داعي لإسقاط المفاهيم الغربية الحديثة والإنجازات الحديثة من ديمقراطية واشتراكية وعقلانية وحقوق الإنسان، الخ على العصور السابقة لأن ذلك يشكل ما يدعى في علم التاريخ «بالمغالطة التاريخية» Anachronisme. إن التراث العربي ـ الاسلامي إذا ما قيس بوقته من الغنى والخصب بحيث لا يحتاج إلى مثل هذه الممارسات والاسقاطات الشائعة جداً.

(٧) هذا النص مقتطع من مقال مكتوب مباشرة باللغة العربية ومنشور في كتاب «دراسات اسلامية» الصادر عن منشورات جامعة اليرموك بالأردن ـ مركز الدراسات الاسلامية بتاريخ ١٩٨٣.

(٨) انظر بشكل خاص «مفهوم العقل الاسلامي» و «ملامح الوعي الاسلامي» في الكتاب الأول. ثم انظر ايضاً دراسة «الاسلام في التاريخ» المنشور في الكتاب الثاني.

(٩) نستخدم كلمة زحزحة هنا (déplacement) بالمعنى الفلسفي المنهجي الحديث للكلمة.

(١٠) كان جاك دريدا هو الذي بلور مصطلح التفكيك La déconstruction في اللغة الفرنسية بعد أن استعاره من هايدغر وحوّر فيه عن طريق «تطعيمه» بأدوات الألسنيات الحديثة ومنهجياتها. ثم راح يطبقه على الميتافيزيقا الكلاسيكية الغربية بدءاً من أفلاطون وانتهاء بهايدغر نفسه! ساهمت منهجية دريدا التفكيكية في تبيان الصفة النسبية جداً للميتافيزيقا التي كانت تعتبر من قبل الفلسفة الكلاسيكية بمثابة الذروة العليا التي لا تمس للمشروعية الفلسفية. إذن لقد «حطّ» من قدر الميتافيزيقا الكلاسيكية عن طريق تبيانه كيف كانت قد انبنت وكيف اشتغلت تاريخياً ولكنه لم يسحب التفكيك على مجمل قطاعات المجتمع الأخرى والثقافة الأخرى كما فعل فوكو بالنسبة للعلوم المختلفة. ينبغي تكملة فوكو عن طريق مؤرخ كبير كبروديل الذي يقوم بكتابة تاريخ «الحضارة المادية» في الغرب، ويضيء العصور الحديثة بشكل باهر.

(١١) للاطلاع على رأي أركون بشكل كامل فيما يخص موضوع التنافس السنّي/الشيعي فإننا نحيل القارىء إلى الفصل الكامل المخصص له في هذا الكتاب، والذي بعنوان «نحو اعادة توحيد الوعي

الاسلامي». هنا نجده يطرح المشكلة على صعيد آخر غير صعيد المماحكات الجدالية العقيمة التي حصلت بين المسلمين طيلة قرون وقرون والتي لا تزال سائدة حتى اليوم للأسف الشديد. انه يـزحزح المشكلة من مناخها القروسطي ومأزقها العتيق الذي لا منفذ فيه إلى مناخ آخـر لكي تُسلَّط عليها الأضـواء فتبدو كـل خفاياها ورهاناتها من جديد. وفي مكان آخر من كتابه «محاولات في الفكر الاسلامي» يقول بما معناه: «إن على التفكير اليوم أن يهتم قبل كل شيء بإعادة توحيد الوعي الاسـلامي، وذلك عن طـريق تجاوزه للمـرة الأولى في تاريخ الاسلام لمفهوم الارثوذكسية البـاتر. إن الـتراثين السني والشيعي يعيشـان حتى هذا اليـوم منفصلان عن بعضهما بعضاً، ويتجاهل كل منهما الآخر ويتحاربـان بنفس محاجـات القرون الـوسطى. إن الحركة المسكونية الواعدة جداً في المسيحية هي للأسف معدومة في الإسلام! إننـا لا نقصد تلك المصـالحة العاطفية التي تجيء لكي تقوي المناخ الايـديولـوجي والرومـانطيقي الحـالي في الفكر الاسـلامي المعاصر. الشيء الذي ندعو إليه بكل قلوبنا ونحاول أن نفرضه هو اعادة التعرف من جديد وبالمعنى الحرفي للكلمـة على المقصد التأسيـسي الأعلى للرسالة القرآنية وعلى كل محاولات التحيين والتجسيد التاريخي لهـذا المقصد» (ص ٣١) ثم يقول مضيفاً: «عندئذ يتجاوز كل من هذين التراثـين ارثوذكسيتـه الباتـرة للتعاليم القـرآنية ويلتقي بالآخر في المنبع والأصل ويكتشف تاريخيته ويعترف بها لأول مرة» ص (٣١٠).

(١٢) هل هناك من داع لأن نقول مرة أخرى بأن المنهجية الفللوجية والتاريخانية للمستشرقين هي أكثر تفوقاً وعلمية بكثير من «المنهجيـة» العقائـدية او الايمـانية الاستـسلامية السـائدة في الجهـة الاسلاميـة؟ إن اركون ينتقد فقط اكتفاء المستشرقين (وخصوصاً المسيِّسين منهم والضعفاء علمياً) بالمنهجيـة التاريخـانية كـما ذكرنا من قبـل فلا يتعـدونها للبحث عن المخيال والـوجدان والحيـاة النابضـة التي أبدعت تلك الأوضـاع وتغذت بها. إنهم لا يهتمون بالمنهجيات الحديثة للأنتربولوجيا التاريخية أو «الاركيولوجيا الحياة اليومية» عـلى حد تعبير جورج دوبي. ثم يقول موضحاً هـذه النقطة بشكـل أفضل: «لقـد وقع المستشرقـون في الطرف الايجابي المضاد للموقع الذي تشبث به العلماء من رجـال الدين وأسـاتذة كليـات الشريعة. ففي حـين أن المستشرق يبحث عن «الحادثة» الواقعة ويفتش عن الاسم والتـاريخ والمكـان إذا كان لـه وجود ملمـوس، نجد هؤلاء لا يهمهم التفحص الايجابي الوضعي للحوادث التاريخية والتحقق منهـا بقدر مـا يعنيهم تثبيت الحقـائق الدينيـة الموروثـة عن الأجيال الأولى لتغـذية القلوب. وهنـا نصطدم بـأكبر عقبـة في وجه تقـدم الدراسات الاسلامية والفكر العربي ألا وهي: التسليم للعقـائد ورفض تـاريخية تلك العقـائد، أي رفض ارتباطها بجميع العوامل المحركة للمجتمع ككل من اجتماعية وثقافيـة واقتصاديـة وسياسيـة، الخ... ثم يقول منبهاً بشكل غير مباشر إلى أهمية القطيعة الابستمولوجية في تاريخ الفكر: إن المنهج التاريخي المعاصر بعيد عن منهج البخاري وابن حيان البستي وابن حنبل وابن بابويه وابن حجر وغيرهم بعد منهج انشتـاين في الفيزياء عن منهج ابراهيم النظام أو منهج سوسير في اللسـانيات عن منهـج سيبويـه او ابن جني، وبعد منهج ماركس في الفلسفة عن منهج الفارابي او ابن سينا...» (من مقالة غير منشورة مكتوبة مباشرة باللغة العربية).

(١٣) إن قـانون فصـل الكنيسة عن الـدولة في بلد مشهـور بعلمانيته كفـرنسا يعـود إلى عام (١٩٠٥) فقط!

(١٤) للمـزيد من التـوسع حـول هذا المـوضوع الحيـوي نحيل القـارىء إلى دراسة أركـون الشهـيرة «الإسلام والعلمنة» المتوقع صدورها في الكتاب التالي. كما نحيله إلى دراسته الأسـاسية والمـطولة الصـادرة في هذا الكتاب بعنوان: «الدين والمجتمع من خلال النموذج الاسلامي». كما ينبغي الاطلاع على دراسته التطبيقية لمفهوم العلمنة من خلال تجربة كمال اتاتورك في تركيا ومعرفة سلبياتها وايجابياتهـا. هذه الـدراسة

صدرت مؤخراً بالفرنسية ولم تترجم بعد. انظر: [الوضعية والتراث ضمن منظور اسلامي] (مثال) الحركة الكمالية). مجلة ديوجين، رقم (١٢٧)، ١٩٨٥.

(١٥) بالطبع إن هذا الكلام لا يعني بأي شكل التقليل من أهمية النضال ضد السلطات الجائرة (سلطة الشاه مثلاً) ومحاولة التمرد عليها لانها تمثل طبقة أقلية مترفة مدعومة من الخارج ضد شعوبها التي يطحنها البؤس والجوع. ذلك أن الدين كان في أحيان كثيرة ملاذاً للمضطهدين والمستضعفين الذين لا يجدون أمامهم وسيلة أخرى لنيل حقوقهم والتعبير عن أنفسهم: أي عن وجودهم. ولكن الخطر يكمن في مكان آخر وفيما بعد، أي بعد الوصول إلى السلطة. ذلك أن الإسلام المستخدم بفعالية كسلاح سياسي لم يُعَدْ التفكير فيه من جديد على ضوء العلم الحديث، وبالتالي فإننا نجد انفسنا أمام ثورة سياسية تجييشية كبرى، تنقصها ثورة فكرية كبرى داخل الإسلام نفسه. هنا تكمن العلة (الكبرى أيضاً) بحسب تشخيص أركون...

(١٦) انظر في هذا الكتاب فصل «السيادة العليا والسلطات السياسية في الإسلام». وانظر في الكتاب الثاني الفصل الذي بعنوان «مدخل إلى دراسة الروابط بين الاسلام والسياسة». وانظر أيضاً فصل «الاسلام في التاريخ». وفي الكتاب الأول ينبغي استشارة فصل «الدين والمجتمع من خلال النموذج الاسلامي».

(١٧) انظر بحث «الاسلام والعلمنة» المذكور آنفاً. يقول اركون بالحرف الواحد: «هكذا نرى ضمن أي اطار راحت مشكلة الخلافة تأخذ أبعادها. إن السلطنة التي ستظهر تاريخياً في القرن السادس عشر على يد الأتراك سوف تكون ذروة الخاتمة لهذا المسلسل السياسي "الذي لم يكن إلاّ اقتناصاً مستمراً للسلطة ضمن اطار من التحسس والتعبير «الديني». هكذا شاءت المصادفة أن تستولي السلطة السياسية على السلطة الدينية الروحية دون أن يرتكز عملها هذا على أية أسس أو على أي نص أو فكر نظري او تيولوجي» الصفحة ٢٥ ـ ٢٦ من الترجمة.

الإسلام المعاصر أمام تراثه(*)

ليس من السهل التحدث عن الإسلام أمام تراثه (بالمعنى الكبير والمثالي للكلمة ـ بالفرنسية Tradition حرف T كبير) ضمن المنعطف التاريخي الصعب الذي تعيشه المجتمعات العربية والاسلامية منذ سني الخمسينات. فبالإضافة إلى صعوبة التحدث بشكل صحيح ومطابق دون أي اختزال أو ابتذال عن تراث دين كتابي كبير كالإسلام، فإننا نجد أنفسنا أمام أربع مقاربات أو طرائق ممكنة تتجلّ في أربعة خطابات متنافسة:

١ ـ الخطاب الإسلامي الحالي الذي يميل للسيطرة على كل الخطابات الأخرى بواسطة قوة التجييش السياسي التي يتمتّع بها وبسبب انتشاره الواسع سوسيولوجياً وبسيكولوجياً. ينغرس هذا الخطاب ضمن البعد الأسطوري للتراث في الوقت الذي يُعَلْمِن فيه على غير وعي منه المضامين الدينية لهذا التراث(**) بالذات.

(*) اختلفت مع محمد أركون حول ترجمة كلمة (Tradition). ففي حين اقترح هو عليّ ترجمتها بـ «سنة» لأنه يقصد التراث الديني فقط، ألححت أنا على كلمة «التراث» لأنها الأكثر شيوعاً واستخداماً ولكيلا يحصل الخلط. وفي رأيي أن عنوان «الاسلام المعاصر امام تراثه» أفضل من «الإسلام المعاصر امام سنته»، أقول ذلك وخصوصاً أنه لا يعني بكلمة «السنّة» هنا المذهب السني فقط وإنما يعني ما كان قد دعاه «بالتراث الاسلامي الكلي» (أي التراث السنّي + التراث الشيعي + التراث الخارجي وكل تفرعاتها العديدة) (La Tradition islamique exhaustive)، كانت وجهة نظره هي أننا إذا استخدمنا كلمة «سنة» القديمة ونفضنا عنها الغبار ووسّعنا من معناها نكون قد بقينا داخل خط التراث ونجحنا في بلورة مصطلح حديث استناداً على أصل قديم. في الواقع إن وجهة نظره لها ما يبررها، وخصوصاً إذا ما عرفنا أنه يريد إعادة التفكير في الاسلام ككل (أي بكل خطوطه واتجاهاته وليس من خلال الخط الواحد الذي يحذف ما عداه). بمعنى آخر فإن المنظور الانتربولوجي الواسع الذي ينطلق منه يقوده إلى التفكير باللامفكَّر فيه (L'impensé) داخل الفكر العربي ـ الإسلامي المعاصر وبالتالي الكشف عن تاريخية كل الاتجاهات الاسلامية المذكورة.

(**) نعود مرة أخرى إلى كلمة التراث ونقول بأن أركون يستخدمها تارة بحرف كبير (Tradition) وتارة بحرف صغير (tradition) فلماذا؟ لأنه يميز بين ثلاثة مستويات من التراث: ١ ـ التراث بمعنى التراث الإسلامي المقدس والمثالي كما تراه كل جماعة. فهناك تراثٌ سني وتراث شيعي وتراث خارجي. وقد

٢ ـ الخطاب الإسلامي الكلاسيكي الذي يفصح عن التراث (أو يوضح التراث ويبينه) في مرحلة تشكله وترسيخه داخل مجموعات نصية موثوقة أو صحيحة.

٣ ـ الخطاب الاستشراقي الذي يطبق على مرحلة التشكيل أو التأسيس أو التثبيت منهجية النقد الفللوجي والتاريخي الذي تغلب عليه النزعة التاريخوية والوضعية الخاصة بالقرن التاسع عشر.

٤ ـ الخطاب الذي تستخدمه علوم الإنسان والمجتمع والذي يهدف إلى اعادة النظر في الخطابات الثلاثة السابقة من أجل الكشف عن الأسئلة المطموسة فيها والمرمية في دائرة المستحيل التفكير فيه ودائرة اللامفكَّر فيه. وهذا ما يجعل ممكناً بالتالي القيام باستعادة نقدية معاصرة لمشكلة التراث والتراثات في الإسلام (أو السنة الكلية الشاملة والسنن العديدة المتفرعة).

لكي نتحمل مسؤولية المفكَّر فيه (le pensé) واللامفكَّر فيه (l'impensé)(*) اللذين تراكما طيلة القرون الأربعة عشر الماضية، فإننا سنبتدىء ببلورة مفهومَي الإسلام والتراث (بالمعنى الصغير للكلمة)(**). سوف ندرس بعدئذٍ وضع التراث والتراثات في المجال الاسلامي. وسوف نحاول

= رسخت هذه التراثات أو السنن (هنا يصح أن نستخدم كلمة سنة) من قبل مجموعات الحديث التي انجزتها كل جماعة التي ترى في خطها وحده الطريق المستقيم أو الصحيح (الارثوذكسية)؛ ٢ ـ التراث بالمعنى الأولي للكلمة، أي بالمعنى الأتنولوجي وهنا نستخدم كلمة tradition الفرنسية «بتاء حرف صغير». في الواقع إننا نستطيع استخدام الحرف الصغير نفسه، أو العادي بالنسبة للتراث بالمعنى الأول للكلمة إذا ما نظرنا إليه من الخارج أي من وجهة نظر الدارس لا من خلال وجهات نظر أصحابه الذين يقدسونه ويجعلونه متعالياً. وهذا هو سبب تردد اركون باستمرار في استخدام كلمة «تراث» بالتاء الكبيرة والتاء الصغيرة على مدار الدراسة. إن التراث بالمعنى الاتنولوجي يعني كل العادات والتقاليد السابقة على الاسلام والتي استمرت بشكل أو بآخر حتى بعد الإسلام، ٣ ـ والتراث بمعنى التراث الاسلامي الكلي وهو خاص بأركون وحده لأنه هو الذي اشتغله وبلوره لكي يتجاوز مفهوم التراث المبتور والباتر الخاص بكل فئة منعزلة على حدة، ومنكفئة على «حقيقتها» المطلقة التي تحذف ما عداها. وهذا ما يدعوه أيضاً بالسنة الاسلامية الشاملة.

(*) يقصد أركون بهذين المصطلحين كل ما أُتيح للفكر العربي ـ الاسلامي أن يفكر فيه خلال تاريخه الطويل (المُفكَّر فيه) وكل ما لم يُتح له أن يفكر فيه (اللامُفكَّر فيه). وهو يرى أن ما لم يفكر فيه الفكر الاسلامي أهم وأجلّ شأناً مما كان قد فكر فيه، ومهمته اليوم كمجدّد للفكر الاسلامي أن يفتتح تلك القارة الواسعة من اللامفكَّر فيه، والتي بقيت مغلقة زمناً طويلاً. إن اللامفكَّر فيه ليس إلاّ تراكماً للمستحيل التفكير فيه في عدة مراحل متعاقبة من التاريخ (L'impensable) وذلك لأسباب دينية أو اجتماعية أو سياسية أو غيرها... بمعنى آخر يمكن القول بأن محمد أركون يفكر اليوم بكل ما لم يفكَّر فيه الفكر العربي ـ الاسلامي طيلة أربعة عشر قرناً من الزمن وبكل ما فكر فيه أيضاً لكي يدرسه وينقده من الداخل.

(**) سوف لن أكرر دائماً هذا التحديد بـ «المعنى الكبير» و «المعنى الصغير» للكلمة لأنه ممل ومزعج نظراً لطول الدراسة وكثرة التكرار. وإنما أرجو أن يفهم القارىء المعنى المقصود بدقة من خلال السياق ومن خلال التحديدات التي أعطيتها سابقاً لكلمة «تراث» أو «سنة».

أخيراً بلورة مفهوم التراث الإسلامي الكلي (او السنة الإسلامية الكلية) استناداً على المعطيات الناتجة والمتجمعة لدينا.

I ـ مفهوما الإسلام والتراث

كانت المناقشة الخاصة بالتراث (او السنة) قد افتتحت على نطاق واسع منذ ظهور القرآن. ونلاحظ أن كل الرسالة القرآنية تقدم نفسها وتمارس دورها على هيئة «حداثة» تقلب كل شيء بالقياس إلى العقائد والعادات التقليدية التي خلّفها «الآباء» أو «الأولون». نجد أن الكلمة الأولى قد تكررت (٦٣) مرةً في القرآن والكلمة الثانية (٣٨) مرة. وقد رُميَ التراث العربي السابق على الإسلام كلياً في دائرة الجهل والفوضى والظلم والضلال والوثنية والقمع والتعسف: أي بكلمة أخرى رُمي كلياً في «ظلمات الجاهلية». أما التراث بالمعنى الكبير والمثالي للكلمة فهو تراث إلهي لا يمكن للبشر أن يغيروا فيه شيئاً. إنه تعبير عن الحقيقة الأبدية المطلقة. وقد حاول هذا التراث طيلة عشرين عاماً من النضال في مكة والمدينة أن يرسخ نفسه داخل ساحة اجتماعية وثقافية معادية ومضادة، ثم أصبح بعدئذٍ(*) التراث الإسلامي.

هل ينبغي عندئذٍ والحالة هذه مقاربة مفهوم التراث أو درسه (بالمعنى المثالي والمتعالي) استناداً على مفهوم الإسلام بالمعنى المتعالي أيضاً لأنه (أي هذا الإسلام) يمثل التعبير «المستقيم» (الارثوذكسي) الوحيد عن التراث المثالي الوحيد الذي تلقّته الأمة المثالية؟ أم أنه ينبغي علينا اعادة تحديد الإسلام بصفته عملية (أو سيرورة) اجتماعية وتاريخية من جملة عمليات وسيرورات أخرى؟ صحيح أن هذه العملية بالذات قد أدّت في نهاية المطاف إلى تشكيل تراث موصوف بأنه إسلامي، ولكنّ ينبغي ألا ننسى أنها كانت واقعة في تنافس دائم مع عمليات أخرى وخطوط أخرى، وأنها قد عُدِّلت وغُيِّرت عن طريق «البِدَع» المستجدَّة وأشكال الحداثة المتتالية(**).

في الواقع إن المقاربة الأولى (مقاربة مثالية وتيولوجية) تتوافق مع الخطاب الإسلامي الراهن الخاص بالحركات المدعوة إسلامية، وتتوافق بشكل أعم مع كل الخطاب الإصلاحي أو السلفي. يرى هؤلاء أن الإسلام مُتضمَّن كلياً في القرآن بالهيئة التي وضّحه عليها الحديث النبوي وفسره. أنْ يكون هذا التراث قد تعرض لعملية النقل الشفهي وكل مشاكلها ثم عملية النقل الكتابي

(*) المقصود بعد أن انتصر على القوى المعادية التي خاض ضدها نضالاً عنيفاً على كل المستويات: الرمزية والدينية والتقديسية ثم الاجتماعية والسياسية والعسكرية وحتى الاقتصادية.

(**) يقصد اركون بالبدع هنا كل الأشياء المستجدة التي طرأت على المجتمع الاسلامي والتي لم تكن معروفة في زمن النبي. كما أنه يقصد بالحداثة كل الانقلابات الفكرية أو الحياتية الأساسية التي شهدتها المدينة الاسلامية (مثلاً ادخال الفكر اليوناني كان يمثل نوعاً من الحداثة في العصر الكلاسيكي، وكذلك اليوم يشكل ادخال الفكر الغربي بدءاً من القرن التاسع عشر نوعاً من الحداثة المفاجئة والمقلقة. كما ان ظهور الاسلام في وقته كان يمثل نوعاً من الحداثة الانقلابية).

من الواضح أن اركون يريد أن يطرح هنا ـ وللمرة الأولى في تاريخ الفكر العربي ـ الاسلامي ـ مسألة التاريخية والتغير او التحول.

طيلة القرون الهجرية الثلاثة الأولى، وأنْ يكون بالتالي متولداً عن سيرورة اجتماعية وتاريخية معقدة قابلة للنقد، فإن كل ذلك لا يؤثر إطلاقاً (في نظر أصحاب هذا الاتجاه) على صلاحية المعادلة التالية: الإسلام = التراث الصحيح والموثوق. ويرون أيضاً أن مجمل العقائد والممارسات والمؤسسات والمعايير الأخلاقية والقانونية والنصوص الناتجة المعترف بها من قبل الأمة بصفتها التراث الأكبر، يرون أن كل ذلك يوضح ويمثل الإسلام الذي أراده الله وحده. إن التراث المتعالي الأكبر إذن ليس إلاّ تجسيداً لدين الحق في التاريخ. إنه قوة لتقديس الزمكان وتنزيهه، هذا الزَّمَكان الذي تتجلّ فيه حياة الأمة. لهذا السبب نجد أن الخليفة والسلطان والأمير قد قُدِّسوا بدرجات متفاوتة عبر التاريخ على الرغم من أنهم من أصل زمني ودنيوي بحت. إن تصوراً كهذا يفسِّر لنا السبب في أن كل عضو من أعضاء الأمة يشعر بنفسه معاصراً بشكل مباشر وفي آن واحد لكل اعضائها السابقين والأحياء واللاحقين.

وهذا التصور يعطي الأولوية للدينامو الروحي الخاص بالتراث، هذا الدينامو الذي يغذي شعور الأمة بهويتها ويحرك آمال المؤمنين ويخلع غاية أخروية وانطولوجية على التصرفات التاريخية لهم في الوقت الذي يرفض فيه أن يأخذ بعين الاعتبار تاريخية(*) كل هذه المعطيات. وعندئذٍ يحصل التضاد الجذري والمطلق مع الموقف «العلمي» الذي يرفض أن يأخذ بعين الاعتبار إلاّ «الوقائع» المحسوسة (les faits) من أسماء أعلام وأحداث وتواريخ وشهادات نصية يمكن التحقق من وجودها طبقاً لمنهجيات النقد التاريخي ووسائله.

أما المسار الثاني فيتمثل في ترك مفهومي الاسلام والتراث مفتوحين (أي غير محددين بشكل نهائي ومغلق) لأنهما خاضعان للتغير المستمر الذي يفرضه التاريخ. وعندئذٍ نستطيع أن ندمج في التحليل كما في الممارسة العملية المحسوسة الدينامو الروحي للإسلام - التراث وندمج تاريخيته أيضاً. إن مثل هذا العمل يعتبر جديداً كلياً في الفكر الإسلامي، ذلك أنه يتجاوز مسألة نقد سلاسل الحديث النبوي بالطريقة التي كانت قد رُسِّخت عليها لدى المحدِّثين الأكثر شهرة. كيف يمكن لدينٍ ما من الأديان أن يتخذ له شكلاً ومضموناً وصورة متماسكة ومحددة داخل جسد اجتماعي (= مجتمع) معين وطبقاً لسيرورة (أو عملية) تاريخية بطيئة أو سريعة؟ إن هذا السؤال يطرح نفسه إذا ما أردنا أن نُنْظُر للدين من زاوية التراث الذي يُعبِّر عنه. نجد ضمن هذا المنظور أن الإسلام لا يكتمل أبداً، بل ينبغي اعادة تحديده وتعريفه داخل كل سياق اجتماعي - ثقافي وفي كل مرحلة تاريخية معينة. ولكنه - أي الاسلام - يتضمّن مع ذلك العناصر التكوينية الثابتة الآتية:

١ - النص القرآني (المصحف).

(*) المقصود بالتاريخية هنا (وفي كل مكان) الأصل التاريخي للتصرفات والمعطيات والحوادث التي تُقدَّم وكأنها تتجاوز كل زمان ومكان وتستعصي على التاريخ. لا يستطيع عقل المؤمن التقليدي أن يستوعب تاريخية الأحداث التأسيسية والشخصيات الكبرى المنمذجة لأنها تملأ عليه أقطار وعيه ويشعر نحوها برغبة التقديس، وبالتالي فلا يستطيع أن يفهم أنها مشروطة بالتاريخ أو بلحظة محددة من لحظات التاريخ. وهذا هو معنى المخيال ايضاً (L'imaginaire).

٢ ـ مجموعات نصوص الحديث والتشريع العديدة والمختلفة.
٣ ـ الفرائض القانونية الخمس والشعائر اللازمة لتأديتها.
٤ ـ الدينامو(*) الروحي المشترك لدى كل المؤمنين والذي يشكل خاصية مميزة للتراث.

إن تثبيت هذه الأشياء (او هذه العناصر) وترسيخها قد تطلب وقتاً طويلاً إلى حد ما(**) وهذا ما أدعوه بالسيرورة (Procédé) الاجتماعية ـ التاريخية لتشكيل التراث. سوف نرى أيضاً أن التثبيت السيانقي أو المعنوي للقرآن والأحاديث مستحيل لأنهما يُشكلان تراثاً حياً، أقصد بذلك أنهما يشكلان نصوصاً يعيش منها (أو عليها) المؤمنون وتنتج تاريخاً معيناً ويُعاد انتاجها باستمرار من قبل التاريخ جيلاً بعد جيل. ونجد أن إحدى وظائف التراث تكمن في تقديم المرجعية اللازمة لتثبيت الاجماع حول بعض قراءات النصوص المقدسة. وهذا يعني بشكل آخر أن وحدة الاسلام التي يصبو إليها المؤمنون بشكل مثالي تحصل تدريجياً في التاريخ(١) على أساس المراجع الأربعة الإجبارية المذكورة آنفاً(٢).

يمكن (للمؤمنين) من الناحية التيولوجية أو اللاهوتية أن يعارضوا هذا الكلام أو ينقضوه عن طريق الاستشهاد بالآية التالية: «اليوم أكملتُ لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً». لكن قراءة هذه الآية (والقرآن كله بشكل عام)(٣) تعتمد على المكانة التي نوليها للتاريخية من أجل تفسير كل فترة الوحي والممارسة النبوية. لنؤكد القول بأنه لا ينبغي الخلط بين التاريخية المقصودة هنا وبين الظروف العرضية المحضة أو المناسبات الخاصة بالوحي كما كان المفسرون الكلاسيكيون قد استخدموها تحت اسم: أسباب النزول(***). فإذا كان الوحي قد أُغلق نهائياً بموت النبي، فإننا نجد أن أمر تفسيره وشرحه وترجمته إلى معايير شعائرية وأخلاقية ـ قانونية لا يزال مستمراً حتى يومنا هذا. وبهذه الطريقة (أي بهذه الممارسة التي تقوم بها الذات على ذاتها وتحت ضغط التاريخ) نجد أن الأمة تولِّد الإسلام أو تنتجه كتراث حيّ.

لنتفحص الآن عن كثب مفهوم التراث. نلاحظ أن الصراعات والمناقشات والكتابات

(*) اترجم عادة كلمة (éthos) بالدينامو، أي بالقوة الحيوية المحرِّكة. في الواقع أن هذه الكلمة تعني مجموعة التصورات الأخلاقية والروحية التي تشكل القوة الداخلية لوعي فئة اجتماعية معينة.

(**) هذه الصورة التاريخية والاركيولوجية التي يقدمها اركون عن تشكل التراث الاسلامي تغاير تماماً الصورة اللاتاريخية الشائعة عموماً لدى المسلمين.

(***) يشير اركون هنا إلى منهجية التفسير الاسلامي الكلاسيكي التي تربط كل آية او جملة آيات بسبب تاريخي أو واقعة حصلت في زمن النبي وأدت إلى نزول الآية. ولكن عملية الربط هذه تبقى أسطورية اكثر منها تاريخية لأنها ترتفع بالأحداث الجارية إلى مستوى التعالي الرباني، بل إنها تجعل الله احياناً يتدخل في التاريخ لنصرة المؤمنين ضد الكفار في لحظة ضيق. إن هذه المنهجية الكلاسيكية على الرغم من خصوصيتها وأهميتها لم تكن تستطيع التفريق بين الأسطورة والتاريخ بشكل واضح. ولكنها مع ذلك تبقى متفوقة على التفسيرات الإسلامية الحالية الشائعة والتي تسقط في نوع من الأسطرة الكاملة وتلغي التاريخية إلغاءً تاماً (انظر التفاسير الاسلامية المعاصرة).

الخاصة، بالقرن الهجري الأول والثاني والتي هدفت إلى فرض التراث النبوي (سنة النبي) ضد الأعراف المحلية السائدة سابقاً أو حتى ضد الأحاديث التي ترجع إلى الصحابة والتابعين فقط وليس إلى النبي، أقول نلاحظ أنها قد اشاعت مفردات تقنية اصطلاحية «مشوُشة» عن طريق الاستعمال الكيفي أو العشوائي. سوف نُركّز النظر هنا فقط على المفردات التالية: سنة، خبر، أثر، سماع، رواية، حديث[٤].

كان لكل هذه المفردات (أو المصطلحات) معنى شائع ضمن الاستخدام اللغوي العربي السابق على الإسلام. ولكن تمت بلورتها وإعادة صياغتها من جديد داخل منظور القرآن، أي داخل السياق المعنوي أو السيمانتي الذي أوجده القرآن وتجربة المدينة الكبرى (= تجربة محمد) لكي يدل على تراث ديني وثقافي في طور التشكل والانبثاق معاً(*).

نجد أن كلمة سُنَّة مستخدمة في القرآن من خلال ربطها بالله لكي تعني طريقة الله المعتادة في التصرف تجاه الشعوب التي بقيت مصرة على ضلالها على الرغم من أنه قد أرسل لها الأنبياء لكي ينقلوا إليها الوحي ويهدوها. ولكن كلمة سنة تعني بشكل عام الأعراف المتبعة من قبل جماعة بشرية معينة(**). لهذا السبب نجد أن السنة التي ابتكرها محمد قد راحت تفرض نفسها بصعوبة وبالتدريج ضد الأعراف والعادات المحلية السائدة في الجزيرة العربية. وفي الحالة الراهنة لمعلوماتنا والوثائق التي نمتلكها نجد أن أول استخدام لتعبير سنة النبي لم يحصل إلّا عام ٨٠هـ/٧٠٠م وذلك من قبل الخليفة المشهور عمر بن عبد العزيز (م ٩٩هـ/٧١٧م) وسوف يتم اجتياز خطوة أخرى مع الشافعي (م ٢٠٤/٨٢٠) الذي فرض السنة بكونها مجموعة الأحاديث النبوية الصحيحة وبصفتها المصدر «الموضوعي» الثاني أو الأصل الثاني للشريعة بعد القرآن. وهكذا اتخذ مفهوم مجموعات الحديث المنقولة طبقاً لأساليب محددة تماماً ومعروفة في التراث (أساليب النقل، والرواية)، أقول اتخذ أهمية حاسمة بلغت ذروتها بتشكل المجموعات النصية المدعوة صحيحة، أي كتب الصحاح. هذه الكتب هي بشكل أساسي صحيحا البخاري (م ٢٥٦/٨٧٠) ومسلم (٢٦١/٨٧٥) فيما يخص السنيين، ثم صحيحا الكليني (٣٢٩/٩٤٠) وابن بابويه (٣٨١/٩٩١) فيما يخص الشيعيين[٥].

أما كلمتا خبر وأثر فهما عبارة عن مصطلحين أكثر عمومية ويدلان على كل عبارة نصية أو أثر يقدم معلومة معينة أو خبراً ما. ولذا نجد أن كل خبر أو حكاية أو قصة قصيرة يمكن أن تدعى بالخبر أو بالأثر. ولهذا السبب أيضاً نجد أن كلا المصطلحين ينطبقان على المعلومات الدنيوية الخاصة بالتاريخ أو بالأدب كما وينطبقان على الأخبار الدينية المتعلقة بالقرآن والحديث النبوي خصوصاً. هذا يعني أن جمع المعلومات والأخبار الخاصة بالقرآن والسيرة والحديث النبوي قد تم

(*) ينطبق هذا الكلام المهم على كل مفردات اللغة العربية كما وينطبق على الكثير من الظواهر التي كانت سائدة قبل القرآن وبعده (انظر مسألة الحج مثلاً).

(**) وهذا هو المعنى العربي السابق على الإسلام او على الاستخدام القرآني للكلمة.

داخل مناخ ثقافي كانت فيه الأهداف الدنيويَّة (من شعر وتاريخ سياسي ومغازي (أو حملات عسكرية) ووقائع اقتصادية. . .) في أهمية الأهداف الدينية نفسها. ونلاحظ أن الدولتين الأموية ثم العباسية كانتا بحاجة لهذه الأخبار من أجل تشكيل «ارثوذكسية» دينية وتشكيل تراث ثقافي ضروري لترسيخ شرعية السلطة «الاسلامية» والحفاظ على وحدتها.

هذا الجانب الرسمي في تشكيل التراث الاسلامي وترسيخه اساسي جداً لكي نفهم ثلاث نتائج كان الفكر الاسلامي قد تحمل مسؤوليتها بشكل متفاوت أو لا متساوٍ وهي:

١ ـ تشظي التراث أو انقسامه إلى خطين: الخط السني والخط الشيعي.

٢ ـ الاستبعاد (النظري على الأقل) لكل التراثات المحلية المعتبرة غير إسلامية وذلك من قبل علم أُصول الفقه.

٣ ـ ضعف تيولوجيا التراث (أو لاهوته) وانقطاعيتها ولا استمراريتها.

سوف نعود فيما بعد إلى هذه النقاط الثلاث. لنركز النظر هنا على مصطلحين مهمّين مرتبطين بمفهوم التراث في الإسلام. الأول هو البدعة والثاني هو التقليد. نقصد بالتقليد التكرار واعادة الإنتاج السكولاستيكية للمعايير والتعاليم التي حددها الفقهاء المؤسسون للمدارس اللاهوتية ـ القانونية كمالك بن أنس (م ١٧٩/٧٩٥) وأبو حنيفة (١٥٠/٧٦٧) والشافعي وابن حنبل (٢٤١/٨٥٥) فيما يخص السنة. وأما فيما يخص الشيعة فنذكر جعفر الصادق (١٤٨/٧٦٥) وابن بابويه. وفيما يخص الخوارج فهناك: ابن اباض وجابر بن زيد الأزدي (١٠٣/٧٢١).

كلما طابقنا بين مفهوم التراث ومجموعة الأوامر والنواهي المحددة في القرآن والحديث النبوي وكتب التشريع القانونية أو الفقهية كلما أقمنا سداً منيعاً في وجه الابتكارات و«البدع» التي لا يمكن تتريثها (أي جعلها تراثية) أو دمجها داخل نظام التراث الاسلامي المثالي عن طريق منهجية أُصول الفقه. لهذا السبب حصل دائماً نوع من التوتر الحادّ قليلاً أو كثيراً بين السنة/والبدعة وبالتالي بين التقليد/والاجتهاد. نلاحظ أن هذا التوتر قوي جداً اليوم. نقصد بالتقليد هنا الخضوع لسيادة التراث أو مشروعيته، وبالاجتهاد الجهد الذي يبذله الفكر للتعرف على البدع الحسنة والعمل على قبولها أو فرضها. هذا يعني أن التراث الخاص بالكتاب المقدس قد أصبح ضمن الجوّ الثقافي الذي يكون فيه النقد التاريخي ضعيفاً قوةً لتقديس وأسطرة الفترة التأسيسية التي تتمركز فيها كل الحقيقة المطلقة الخاصة بمعايير السلوك والاعتقاد البشري. وهذا ما تم في

(*) يقصد أركون بذلك أن كل أنواع التجديد الحاصلة في الحياة الاجتماعية واليومية بعد فترة القرآن والحديث تبدو شاذة وغير مشروعة إن لم تخلع عليها مشروعية أصول الفقه. ولكن هذه المنهجية الأخيرة بحدودها الثابتة التي رسخها التراث تبدو أضيق من أن تستوعب كل الابتكارات والمستحدثات التي لا تزال تحصل حتى هذا اليوم. ولذا ينبغي تجديد المنهجية بشكل جذري وإلاّ بدا المجتمع كله وكأنه يعيش حالة اللامشروعية أو حالة «الجاهلية».

الإسلام عملياً منذ القرن الثالث أو الرابع الهجري/أي التاسع أو العاشر الميلادي. سوف نرى فيما بعد كيف يمكن تنشيط الفكر النقدي والبحث التجديدي الحرّ الذي أهمل طيلة قرون وقرون. وذلك بالعودة إلى تلك المرحلة التأسيسية لتعريتها اركيولوجياً، وفهم كيفية تشكلها تاريخياً، وإضاءة اللامفكّر فيها لأول مرة.

II ـ التراث والتراثات في المجال الاسلامي

وكما أنه لا يوجد إلاّ إسلام واحد (الاسلام الذي أراده الله كدين وحيد لكل البشر) فإنه لا يمكن أن يوجد إلاّ تراث وحيد (أو خط وحيد = سنة وحيدة) يعبر بدقة وإخلاص عن هذا الاسلام ويرسخه أبدياً. هذا هو المزعم الثابت والدائم للأرثوذكسية السنية كما الشيعية كما الخارجية. كانت المسيحية واليهودية قد فرضتا من قبل أيضاً سيادة التراث الكتابي المقدس وتفوقه، وهمّشتا بذلك أو حذفتا التراثات(*) المنافسة التي لم تحظ بالدعامتين الأساسيتين: أي الدولة الرسمية والكتابة. وعلى الرغم من أن تراثاً كهذا هو ذو منشأ تاريخي واضح ويمكن تحديده بدقة فإنه يدعي صفة التعالي على التاريخ أو تخطي التاريخ لأنه منغرس (متجذر) داخل الوحي ويعبر عن تعاليه وتنزيهه.

لكن الواقع التاريخي يناقض هذا المزعم التيولوجي (اللاهوتي). فبعد موت النبي عام ١١هـ /٦٣٢م كانت هناك عدة انطلاقات ممكنة للتراث بحسب القرآن وتجربة المدينة والواقع الاجتماعي ـ الثقافي لشبه الجزيرة العربية والبلدان المجاورة. وقد تبلورت ثلاثة اتجاهات اثناء القرن الهجري الأول. وشهدنا عبر الصراعات الدموية العنيفة والمناقشات الحامية والخصبة انبثاق الارثوذكسيات الثلاث الكبرى بالتدريج: أي الارثوذكسية السنّية والشيعية والخارجية. وقد شهدت هذه الارثوذكسيات بدورها انقسامات وتفرعات متباعدة عن الأصل قليلاً أو كثيراً. تشهد الأدبيات البدعوية(**) بوضوح على تعددية الجماعات والفئات والطوائف التي ظهرت أثناء القرون الهجرية الخمسة الأولى (الملل، والفرق، والنحل، بحسب التعبير الاسلامي). وحتى عندما انتصرت الارثوذكسيتان الكبريان السنية والشيعية بشكل منفصل، الأولى مع السلجوقيين

(*) يقصد أركون بالتراثات الأخرى التراث العربي السابق على الاسلام مثلاً أو تراث الإسلام الشعبي والشفهي الذي يسود الأقاليم البعيدة والطبقات الفقيرة والمتهم بالزندقة من قبل الإسلام الرسمي المرتكز على سلطة الدولة المركزية والكتابة والبيروقراطية. إن هذا التصنيف ذو بعد انتربولوجي وطبقي واضح. في المغرب كانوا يقولون: بلاد المخزن/بلاد السباع، والفكر الحديث يقول الفكر العالِم/الفكر المتوحش...

(**) يقصد أركون بالأدبيات البدعوية (Hérésiographique) كل الكتب الاسلامية التقليدية التي تحدثت عن الفرق الإسلامية من وجهة نظر الأرثوذكسية الرسمية ورمتها في دائرة البدع والهرطقات أو الخروج عن «الخط المستقيم» (= الأرثوذكسية). يرى أركون ضرورة الخروج كلياً من هذا المنظور التيولوجي وكتابة تاريخ الاسلام بشكل مختلف جذرياً.

والثانية مع الصفاريين فقد استطاعت بعض التراثات المحلية المتأصلة أن تبقى على قيد الحياة داخل إطار الجمعيات الدينية أو الزوايا المحلية.

غني عن القول إن كل أرثوذكسية تنكر على الحركات أو المذاهب الأخرى المنافسة مشاركتها لها في التراث الحقيقي الصحيح (أو في السنة الصحيحة). إن الإطار الذي دارت فيه صراعات المذهب السني ضد «الزندقات» والمتصوَّر على أنه تيولوجي - لاهوتي (ولكنه في الحقيقة جدالي وايديولوجي بشكل كامل) أقول إن هذا الاطار قد ثُبِّت ورُسِّخ من قبل هذا الحديث الذي طالما استشهدت به الأدبيات البدعوية:

«أصل ما نحن بصدده ما روى ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنّ بني اسرائيل افترقوا على احدى وسبعين فرقة كلها في النار إلاّ واحدة، وافترقت على عيسى بن مريم باثنتين وسبعين فرقة كلها في النار إلاّ واحدة، وستفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلاّ واحدة. قالوا: وما تلك الواحدة يا رسول الله؟ قال: الإسلام وجماعتهم من كان مثل ما أنا وأنتم عليه»[1].

كانت المسلّمات التي تقبع خلف هذا الكلام (هذا الحديث) قد سيطرت بالفعل على الموقف الاسلامي بنسخه الثلاث الأرثوذكسية حتى يومنا هذا. ولهذا السبب ينبغي عرضها وتوضيحها من أجل تبيان كيف أن المسلّمات البدهية الواحدة أو المشتركة قد ولّدت أنظمة تصورية - فكرية متغايرة(*). إن تغايرها واختلافها يصلان إلى حد جعل عملية إعادة توحيد الوعي الاسلامي بواسطة القراءة النقدية للتراثات الثلاثة (أو للسنن الثلاث) شيئاً مستحيلاً التفكيرُ فيه[2]. (ذلك أن الفكر التقليدي المتمثل بالأرثوذكسيات الثلاث يرفض طرح أي سؤال جذري على ذاته. ولهذا السبب نجد أن كل ارثوذكسية تحذف ما عداها من ساحة الاسلام الصحيح وتعتبر نفسها الممثل الوحيد للإسلام الصحيح، وتتحارب بنفس أسلحة ومحاجات القرون الوسطى).

المسلّمات البدهية المشكِّلة للأرثوذكسية

١ - إن انقسامات البشر لا مردَّ عنها. فبعد أن وضعوا ثلاث مرات على التوالي أمام الرسالة الإلهية، كان فريقٌ واحد منهم فقط هو القادر على تلقّي الرسالة والإخلاص لها تماماً.

٢ - الحقيقة المطلقة واحدة لا تتجزأ، تماماً كالرسالة الإلهية نفسها وكالجماعة الواحدة التي تتكفل بها وبنشرها. ولهذا السبب لا يمكن أن يوجد إلاّ دين حقيقي واحد وسنة صحيحة واحدة (= تراث واحد) تعبر عن هذا الدين.

٣ - إن صحابة النبي (من أمثالي وأمثالكم) يمثلون الجيل الأول من أمة روحية تتوالد من خلال التقيد الصارم بالتراث المتلقى. ينتج عن ذلك أن الأجيال المتتالية هي معاصرة تماماً

(*) هذا يعني أن الفرق الاسلامية المختلفة والمتصارعة قد تولدت عن نفس المبادىء الأولية الاساسية. ينطبق هذا الكلام على كل الايديولوجيات الكبرى وتفرعاتها العديدة.

لبعضها بعضاً ضمن منظور الخلاص الأخروي الذي وعدوا به جميعاً.

٤ ـ أن يكون المرء معاصراً ضمن هذه الشروط فهذا يعني:

١° ـ وجود حقل معنوي سيمانتي منسجم ومتماثل وثابت لا يتغير(*) يسبح فيه أو يتحرّك فيه دون أي نشاز كل الناقلين للأمانة الأصلية أو الوديعة الأولية وتوليداتها ثم كل متلقي هذه الوديعة الذين يعيدون تحيينها في التاريخ وتنشيطها (actualisation)، (أي كل المؤمنين عبر تعاقب العصور والأجيال).

٢° ـ التأكيد على الأحادية المعنوية (أحادية المعنى) للنصوص «الموضوعية الصحيحة» المنقولة والموضّحة والمشروحة بشكل مطابق وصحيح من قبل التفاسير التي وصلتنا عبر التراث.

٣° ـ إن إعادة التحيين أو إعادة التنشيط المستمر إلى ما لا نهاية للتراث الناتج عن النصوص الموضوعية يتم داخل السياقات (البيئات) التاريخية والاجتماعية المتغيرة جداً دون أن تتأثر هذه النصوص بذلك. المقصود دون أن تؤثر هذه البيئات والسياقات المختلفة بدورها على النصوص. إن التراث (أو السنة) يكوّن كل مؤمن (أو يصوغ تركيبته الذهنية) ويحدد عبره (أو من خلاله) الكلية التاريخية المجتازة بمثابة أنها الممر الاجباري للتوصل إلى الخلاص الأخروي (في الدار الآخرة).

٤° ـ كل عبارة أو وِحدة نصّية من وحدات التراث(**)(énoncé) مرتبطة بسلوك أو تصرف نموذجٍ مثالي كان الله قد أمر به أو قام به النبي أثناء فترة التبشير بالرسالة. من هنا تجيء أهمية السيرة النبوية. ففي سلوك النبي هناك تطابق تام بين الكلام ومراجعه المحسوسة (أو بين الكلام والفعل المباشر). كما أن هناك أيضاً تطابقاً مباشراً بين كل جملة (أو عبارة نصية) تلفظ بها النبي وبين التصرف أو العمل الذي يقوم به أو يعيد إنتاجه كل مؤمن بغض النظر عن المكان والزمان الذي يتواجد فيه.

٥° ـ ليس هناك أي مجال للشكّ فيما يخص صحة الحكايات (أي القصص والأخبار) التي تنقل الوديعة الأولية وتتيح اعادة تنشيطها وتجسيدها داخل التراث الحي. أما الصحابة فهم يتمتعون (على شاكلة حواريي المسيح) بجاذبية شخصية خاصة تجعلهم بمنأى عن كل ضلال أو انحراف فيما يخص المحافظة على الرسالة.

(*) هذا التصور للتاريخ هو مثالي وأسطوري عذب وليس تاريخياً. أنه لا يأخذ بعين الاعتبار تقلبات التاريخ البشري وصراعاته ومصالح الفئات الاجتماعية المختلفة بالضرورة.

(**) هذه هي ترجمتنا لكلمة (Enoncé) المستعارة من علم الألسنيات والتي كان ميشيل فوكو قد استخدمها أيضاً في كتابه المنهجي الشهير «اركيولوجيا المعرفة». وعلى الرغم من الاختلاف في استخدام فوكو لها وفي استخدام الألسنيات فإن هناك تشابهاً بينهما. وعلى أي حال فإن الكلمة تدل على أصغر وحدة ألسنية او لغوية ذات معنى كامل. فوكو يركز على الوحدة النصية الجادة، أي ذات المعنى الفلسفي من دون الوحدات النصية العادية المعنى.

بعد أن عددنا كل هذه المسلمات والبدهيات نستطيع القول بأنها سائدة ليس فقط لدى كل المسلمين وإنما أيضاً لدى أهل الكتاب (من يهود ومسيحيين) يشهد على ذلك مثلاً الكتاب الأرثوذكسي جداً والذي صدر مؤخراً من تأليف إيف كونغار[٨]. كيف يمكن أن نفسر إذن التفاوتات والاختلافات اللاهوتية (التيولوجية) والبسيكولوجية التي تفصل بين مؤمني الأديان الثلاثة؟ إن هذا السؤال يعيدنا إلى مسألة العناصر المشكّلة لكل تراث وعمليات تركيبها أو تشكيلها.

نلاحظ أن السنّة (أصحاب المذهب السني) يدعون الانتساب إلى سنّة النبي، في حين أن الشيعة يتحدثون عن سنة أهل البيت (بيت محمد). وفي حين أن السنة يتلقون بورع وطاعة كاملة الأحاديث المنقولة عن الخلفاء الثلاثة الاول المدعوين بالراشدين، نجد الشيعة تكتفي بالأحاديث المنقولة عن الإمام عليّ وذريته الذين يتمتّعون جميعاً بجاذبية شخصية وبهيبة قدسية (كاريزم). ولكنْ، نجد أن كلا الطرفين لا يأخذ بعين الاعتبار الشروط السياسية والنفسية والثقافية الحقيقية والواقعية التي حصلت فيها، عبر الأجيال والقرون، الصياغةُ الأسطوريةُ والخيالية للأحداث الدنيوية الواقعية من مثل تتابع الخلفاء الراشدين ومقتل علي والحسين واضطهاد الخوارج والعلّيين من قبل الأمويين ثم اضطهاد الأمويين من قبل العباسيّين، الخ. . . نلاحظ أن القراءة الدينية للأحداث الدنيوية (التاريخية) تلغي أهمية القوى السياسية والاجتماعية الموجودة في الساحة آنذاك وتهملها وتحولها إلى مجرد دعامات ثانوية للتركيبات والحكايات الأسطورية التي تغني التراث. ولكنْ نجد على عكس ذلك أن قراءة المستشرقين التاريخانية (historiciste) قد أخذت منذ القرن التاسع عشر تفتت الأساطير والرموز وترميها في دائرة الخرافات والتهويلات التي لا معنى لها، ولا تهتم إلاّ بالوقائع المبرهن عليها داخل زَمَكانٍ محسوس ومحدد تماماً(*) (أي الوقائع الثابتة تاريخياً).

لكنْ ينبغي أن نسجل هنا وجود فرْقٍ حاسم بين الممارسة السنية والممارسة الشيعية لانتاج التراث (أو تشكيل السُنّة). فالسنّة كانوا دائماً إلى جانب السلطة وقد قبلوا بالأمر السياسي الواقع سواء أكان ناتجاً عن الشورى كما حصل بالنسبة لخلافة المدينة أم عن طريق القوة المسلحة كما حصل مع الأمويين والعباسيين. لقد ساهمت القرارات التي اتخذها الخلفاء الحاكمون وقرارات الادارة (L'administration) إلى حد كبير في تنمية التراث المدعو بالسني سواء أكان الأمر يخص تشكيل المصحف أيام عثمان أم تشكيل الذاكرة الجماعية ومرجعياتها الدينية والقانونية والتأريخية

(*) هذا يعني أن منهجية المستشرقين الوضعية أو التاريخانية تشتغل وتمارس دورها بطريقة معاكسة «للمنهجية» التقليدية الاسلامية الشائعة. ففي حين أن الأولى لا تهتم بالخيالات والاساطير التي تواكب حياة البشر ومسيرتهم التاريخية نجد أن الثانية تغرق في حومة هذه الأساطير والأوهام وتعتبرها اهم من الحقيقة بكثير. ولعل هذه النقطة هي أحد أسباب التضاد والعداء بين المسلمين والمستشرقين. لكن المؤرخ الحديث للفكر أصبح يأخذ بعين الاعتبار الأهمية القصوى للأساطير والخيالات وليس فقط للوقائع المحسوسة التي حصلت بالفعل كما كان يفعل الوضعيون في القرن التاسع عشر. هذا يعني أن الفكر الحديث قد أصبح قادراً للمرة الأولى على دمج كلية المعطى التاريخي ضمن منهجيته.

(أي كتابة التاريخ وتسجيله). لهذا السبب نجد من الصعب جداً اليوم أن نميز بين المضامين الدينية والمضامين الدنيوية للتراث (للسنة). ذلك أن كل انواع السلطة التي ظهرت في الإسلام منذ عام (١١هـ/٦٣٢م) أي بعد موت النبي قد لجأت إلى هذا الخلط بين الذروتين (الدينية والدنيوية) لكي تكتسب الشرعية. نلاحظ أن هذه العملية تفرض نفسها بقوة أكثر اليوم على السلطات الراهنة في المجتمعات «الاسلامية»، هذه السلطات الناتجة عن الطبقات العسكرية أو عن الأوساط الدينية كما هو عليه الحال في إيران اليوم.

أما الشيعة فهم باستثناء فترة حكم عليّ القصيرة (٣٦ ـ ٤١هـ/٦٥٦ ـ ٦٦١م) قد حُصِروا في خانة المعارضة وتعرضوا غالباً للاضطهاد حتى مجيء عهد الفاطميين في المغرب (٢٩٧هـ/٩٠٩م) والبويهيين في بغداد (٣٣٤هـ/٩٤٥م). وقد أتيحت لهم الفترةُ الكافية لكي يؤسّسوا رؤيا تراجيدية للتاريخ، هذه الرؤيا هي دينية ودنيوية بشكل لا ينفصم. وهم يرون أن النبي محمداً قد أوكل لعليّ ولذريته أثناء حياته مسؤولية السلطة الروحية والزمنية السياسية من أجل أن يحافظوا حتى نهاية الزمن الأرضيّ على كلية الوديعة الموحى بها (وديعة الوحي). إنهم مكلّفون بالحفاظ على هذه الكلية فيما يخص نقل النصوص والأحاديث (أنظر الخصومة بشأن المصحف ومجموعات الحديث) وبتفسير مضامينها من أجل بلورة القانون الديني، كما أنهم مكلّفون بالتطبيق التام لهذا القانون المثالي الذي يقوم به إمامٌ عادل[٩].

هكذا نرى أن التفاوت أو الخلاف بين التراثين(*) السني والشيعي[١٠] لا يمكن أن يوصف بدقة لا بواسطة المصطلحات والتعابير التاريخية المحضة، ولا بواسطة المصطلحات والتعابير التيولوجية أو اللاهوتية المحضة. وحده التحليل السيميائي والانتربولوجيا الثقافية وفلسفة اللغة تستطيع أن تتوصل إلى الرهانات القصوى لهذا التعارض (السني/الشيعي) الذي فُسِّر حتى الآن بواسطة التاريخ التاريخاني او التاريخوي الوضعي (منهجية المستشرقين)، أو بواسطة التيولوجيا الدوغمائية (منهجية المؤمنين من كلا الطرفين)، أو بواسطة الفينومينولوجيا الإيمانية (انظر أعمال هنري كوربان وبعض حوارييه وتلامذته). سوف نعود إلى الأولوية المنهجية والابستمولوجية للتحليل السيميائي من أجل ربط وجهات النظر المختلفة ومن أجل تجاوز التفاسير والتأويلات الموروثة عن التراث.

لنصحّح هذا الانطباع التبسيطي الناتج عن التضاد الذي أقمناه بين التراث السنّي المرتبط بالسلطة الرسمية وبين التراث الشيعي المرتبط بالاحتجاج ومعارضة الأمر الواقع. لا نستطيع أن نستعرض هنا بشكل شامل كلّ الحركات الفكرية التي أخصبت خلال قرون خمسة المناقشات التي دارت حول التراث والمشاكل المتعلّقة به. سوف نذكر هنا اختلافاً آخرَ مهماً كان قد ظهر بشكل مبكر بين المحدثين المهتمين بجمع الأحاديث الصحيحة وتفسيرها الحرفي (هذا هو الخط الحنبلي بشكل خاص) وبين أهل الرأي الذين يعترفون بوجوب تحكيم الحاجة العقلية من أجل فرض الرأي الشخصي في مجال الأحكام الشرعية (وهذا هو الخط الحنفي). فيما يخص الجهة الشيعية

(*) هنا يمكن ان نقول أيضاً: بين السنّتين: السنة السنية والسنة الشيعية...

نجد أن الدولة الفاطمية ثم بعدها الدولة الصفارية في إيران قد ولّدت استخداماً رسمياً للتراث والقانون الديني كما حصل لدى السنيين. فيما وراء الخلافات الثانوية ذات الأهمية العابرة والايديولوجية بين كلا الطرفين نجد مُبرّراً القول بضرورة تعميق الخلاف ذي الطبيعة الانتربولوجية بين الوعي الأسطوري والوعي التأريخوي (وليس التاريخي في المرحلة التي نتحدث عنها)(*)، أو بين الخطاب الأسطوري والخطاب المركزي العقلاني (logocentrique)، أو بين الرمز والعلامة، وحتى بين الاشارات الثقافية والمخيال من جهة وبين العقل الاستدلالي المنطقي، وبين المعنى المجازي والمعنى الحرفي. . .

كل ما قلناه آنفاً يخصّ مرحلة التأسيس وتثبيت الأشكال الكلاسيكية للتراث. ماذا حصل لهذه الأشكال أثناء الفترة الطويلة المدعوة بفترة التقليد أو التكرار وإعادة إنتاج المعايير واجترار القيم والعقائد الايمانية التي أوجدها وثبتها رؤساء المدارس من الأئمة المجتهدين؟ ماذا حصل أثناء كل تلك الفترة الطويلة؟ يمكننا التحقق بهذا الصدد من وجود تضامن أو عصبية كنا قد لمحناها سابقاً بين الدولة والكتابة والتراث الأرثوذكسي والثقافة الرسمية التي تدعمها. في الواقع أنه كلما استطاعت سلطة قوية ما في الماضي أن تفرض نفسها (كسلطة السلجوقيّين والفاطميين والصفاريين والعثمانيين الأوائل) كان التراث الأرثوذكسي يمارس الهيمنة الاستعلائية على التراثات المحلية ويمارس السيطرة والضبط على قوى الإبداع والابتكار. كان علماء الدين يسهرون بحرص على الاستقامة العقائدية وكانت الإدارة القضائية تطبق الشريعة. ولكن على العكس عندما كانت تضعف السلطة المركزية (كحالة العثمانيين وتوابعهم بدءاً من القرن الثامن عشر وحالة المغرب وايران) فإننا نلاحظ ظهور سلالاتٍ مرابطية أو جمعيات دينية (زوايا) لكي تحل محل الدولة المركزية الخائرة القوى في المناطق الضعيفة الاسلام أو المؤسلمة بشكل ضعيف عموماً. هذا الوضع ينطبق على حالة المرابطين في افريقيا الشمالية. وعندئذٍ نشهد انتعاش التراثات المحلية القديمة جداً والسابقة على الإسلام تحت غطاء شفاف وخفيف مشكّل من بقايا التراث الاسلامي حسبما يؤوله ويعدل فيه الأولياء الصالحون المؤسّسون(١١). نلاحظ أن الظاهرة الاستعمارية تزيد من خطورة هذا الوضع عن طريق تجميد التراثات المحلية العديدة التي مارست دورها بمثابة صمّاماتِ أمان وملاجىء للهوية حتى حصول الاستقلال.

من المهم أن نعرف أن الإسلام الذي تنسب الحركات الاسلامية نفسها إليه اليوم هو إسلام التراث المفتّت والسكولاستيكي والجامد والتكراري أكثر مما هو إسلام التراث الحيوي والمنفتح وذو القدرة الكبيرة على التمثل والتفاعل والدمج (أي تمثل البدع والابتكارات والمستجدات، الخ . .). أقصد الإسلام الذي يعود إلى فترة العصر الذهبي للدولة الخليفية. هكذا نجد مثلاً أن الإسلام المغربي هو إسلام مالكي بشكل صارم، ونجد الإسلام السعودي يكتفي بالتراث الحنبلي، والاسلام التركي بالتراث الحنفي، الخ . . . وهذه الحالة تبرر القيام بإعادة تركيب أو لملمة التراث الإسلامي الكلي الذي سنحدد شروطه بعد قليل.

(*) لم يكن الوعي التاريخي (بالمعنى الحديث للكلمة) ممكن الوجود في ذلك الحين، وإذا ما زعمنا ذلك نكون قد سقطنا في المغالطة التاريخية. أما الوعي التأريخوي البدائي فهو وحده الذي كان موجوداً.

لنوضح هنا قائلين بأن هذا المشروع يصطدم بعقبة مزدوجة تتمثل بتدويل التراث وتأميمه (أو جعله خاضعاً للدولة القومية الناشئة بعد الاستقلال). نلاحظ مثلاً أن الدول الجديدة الوليدة بعد الاستقلال تبحث عن مشروعية مستندة على التراث الاسلامي لكي تدعم سلطتها وتبني الوحدة القومية بمعنى القوميات الوضعية الأوروبية للقرن التاسع عشر وليس بمعنى الأمة الاسلامية ذات الطابع الروحي. تمثل هذه العملية (او هذه الممارسة) نوعاً من العَلْمنة لكن دون الاسم.

وهكذا نجد القادة يسبغون حلة التراث على الممارسات الاقتصادية التي لا علاقة لها بالدين وعلى المؤسسات السياسية والقضائية ونظام التعليم والأيديولوجيا الرسمية (كالاشتراكية مثلاً) عن طريق تغطية كل ذلك بمظهر «إسلامي»، أي بواسطة مفردات المعجم التقليدي وتعابيره[١١].

هذا هو آخر مصير للتراث، آخر تحوّل. والملاحظ أن المراقب الخارجي الغربي والأوروبي يتحدث عن انبعاث الاسلام في الوقت الذي تتكاثر فيه عمليات الترقيع (bricolage) الايديولوجية بواسطة عناصر متفرقة، مستعادة وملتقطة من ماض بعيد مؤَسْطَر(*)، أو مفروضة عن طريق نموذج التطور الغربي. إن المجتمعات العربية والاسلامية تعيش خلال وقت قصير جداً ثورات مؤسساتية وصناعية وزراعية وثقافية كان الغرب قد عاشها خلال أربعة قرون. وهذا ما يحدث فيها نوعاً من التخلخل والاضطراب الحاد. وفي مثل هذا السياق من الأزمة والانقلابات البنيوية والمفصلية نجد التراث اليوم يقوم بدور ثمين لا يمكن التعويض عنه في تهدئة المجتمع وتسكينه وتوفير الأمان والشرعية. ولكن هذا العطاء الحيوي الذي يُقدّمه التراث لكل الجسد الاجتماعي (لكل المجتمع) يجعله بمنأىً عن كل تحليل نقدي وعن كل تقييم موضوعي. ونحن نجد أنفسنا اليوم عاجزين أكثر من أي وقتٍ مضى عن فتح الإضبارات التي أغلقت منذ القرنين الثالث والرابع الهجريين والتي تخص المصحف وتشكله ومجموعات الحديث النبوي الكبرى وكتب الفقه القانونية وأصول الدين وأصول الفقه، الخ . . .

III ـ بلورة مفهوم التراث الإسلامي الكلي
أو السنّة الإسلامية الشاملة Exhaustive

تمثّل عمليةُ التفكير والتأمل (بالمعنى الجذري والنقدي لكلمة تفكير) بالتراث الإسلامي اليوم عملاً عاجلاً وضرورياً من الناحية العقلية والفلسفية، ولكنه مزعزعٌ من الناحية السياسية والثقافية وخطير من الناحية النفسية والاجتماعية(**). ذلك أننا لكي نقوم بذلك مضطرون لتعرية

(*) هذا هو المعادل العربي الذي اخترناه لكلمة (Mythologisé) واعتقد أنه يحق لنا أن نشتق من كلمة «أسطورة» كل صيغها الفعلية والاسمية الموجودة في اللغات الأجنبية الحديثة فنقول: أسطر، يؤسطر، فهو مؤسطَر أو مؤسطِر، الخ . . .

(**) المقصود أنه خطير على التوازن النفسي للجماهير وعلى الأنظمة السياسية أيضاً. فالجماهير مطمئنة ومرتاحة لتصور معين عن التراث وإذا ما خلخل هذا التصور أحست بالخواء والرعب.

الوظائف الايديولوجية والتلاعبات المعنوية والانقطاعات الثقافية والتناقضات العقلية التي تساهم في نزع الشرعية عما كان متصوَّراً ومُعاشاً طيلة قرون وقرون بمثابة أنه التعبير الموثوق عن الإرادة الإلهية المتجلية في الوحي. هذه هي المشكلة العويصة. أنْ نتأمل في التراث الاسلامي أو أن نفكر فيه فهذا يعني أن نخترق أو ننتهك (transgresser) المحرّمات والممنوعات السائدة أمس واليوم، وننتهك الرقابة الاجتماعية التي تريد أن تبقيَ في دائرة المستحيل التفكير فيه (l'impensable) كلَّ الأسئلة التي كانت قد طُرحت في المرحلة الأولية والبدائية للإسلام. ثم سُكِّرت وأُغلق عليها بالرِّتاج منذ أن انتصرت الأرثوذكسية الرسمية المستندة على النصوص الكلاسيكية.

ولكنْ كيف يمكن تأويل التراث إيجابياً، أقصد جعله قادراً عن طريق النقد البناء على ملء وظائف جديدة والقيام بها داخل سياقٍ اجتماعي وتاريخي كان قد تبدل جذرياً منذ ثلاثين عاماً[١٣]؟ ليس هناك أي داعٍ بالطبع للقلق على مصير التراث فهو سوف يستمر في البقاء مهما يكن النقد الذي يتعرض له قوياً وجذرياً(*)، وسوف يستمر في الوجود بعد حصول الثورات الأكثر عنفاً. والسبب هو أنه لما كان التراث أصلاً للوحدة والاستمرارية فقد ولَّد خلال قرون وقرون الحساسية الجماعية والذاكرة الجماعية. ولكن هذا ينبغي ألاّ يمنعنا من بذل جهد مستمر في تخطي النظريات الاختزالية والتحليلات التي تحاول أن تنقص من قدره.

للقيام بذلك، لا يمكننا الانطلاق من تحديد تيولوجي أو الاستناد عليه لأن الفكر الاسلامي كما رأينا قد غلَّب سريعاً جداً أُطر المماحكة الجدالية على مسألة المحافظة على الفكر الجاد والتأمل المهتم كلياً بتعميق الإيمان. من الضروري أن نخلق هنا شروط إمكانية وجود تيولوجيا جديدة للتراث. وعندئذٍ سوف نجد أنفسنا مضطرين لسلوك الطرق والمناهج الراهنة للمعرفة التي افتتحتها علوم الإنسان والمجتمع. وبما أن الأمر يخص بالدرجة الأولى، قراءةَ الكتابات المقدَّسة (قرآن + حديث) فإننا سنوضح أولاً لماذا ينبغي علينا تأسيس البحث على قاعدة المعطيات السيميائية الدلالية. سوف نفتتح بعدئذٍ الإضبارة التاريخية والسوسيولوجية (الاجتماعية) ولكنْ ضمن منظور أكثر اتساعاً يخص انتربولوجيا التراث والحداثة. وعلى قاعدة المعلومات المتجمعة لدينا، يصبح من المشروع أن نتساءل عن المكانة الجديدة للموقف التيولوجي (اللاهوتي).

غنيٌّ عن القول أننا لا نستطيع تتبُّع مسارٍ كهذا حتى نهايته. سوف نحاول في المرحلة الأولى تبيان ضرورة تحرر الفكر الاسلامي من دائرة التراث التكراري أو التراث الذي يعيد إنتاج نفسه باستمرار. كما أنه من الضروري أن يتحرر من دائرة التراثات ـ الإكراهية من أجل تأسيس تراث قادر على الحفاظ على الخصوبة المتضمَّنة في التحديد التالي:

«ينقل التراث لنا أكثر من مجرد الأفكار القابلة للتشكُّل المنطقي. إنه يجسد حياة كاملة تشمل

(*) لذلك نقول للذين يخشون الدراسات النقدية والتحليلية المعمقة التي يقوم بها محمد أركون بأن يهدئوا من روعهم، فسوف يبدو التراث أجمل وأبهى بعد القيام بعملية النقد التحليلي لأنه يظهر عندئذٍ بكل أبعاده وحقيقته بعد أن انزاحت عنه الغشاوات. هذا على الرغم من كل الزلزلة التي ذكرناها آنفاً ومخاطرها على نفسية الجماهير ولكن ينبغي دفع الثمن من أجل التحرير.

الفكر والعواطف والعقائد والمطامح والممارسات والأعمال... ويمكن للطاقة الفردية والجماعية أن تمتح من معينه دون أن تستنفده. ولذا فإنه يتضمّن التواصل الروحي للنفوس التي تحسّ وتفكر وتريد في ظلّ وحدة المثال الوطني أو الديني نفسه. وهو لهذا السبب أيضاً شرط من شروط التقدم ضمن مقياس أنه يتيح لبعض سبائك الحقيقة (التي لا يمكن أن تختزل إلى نقود مفرقة تماماً) المرور من حالة المجهول المعاش إلى حالة المعروف الصريح. ذلك بما أن التراث هو مبدأ الوحدة والاستمرارية والخصوبة فإنه يشكل في آن معاً شيئاً أولياً واستباقياً وختامياً، وبالتالي فهو يسبق كل توليفة تكوينية ويستمر في البقاء بعد كل تحليل نقدي استدلالي أو فكري عميق»[١١].

١ ـ أولوية المقاربة السيميائية أو الدلالية اللغوية

أصبح مؤكداً اليوم أن التحليل السيميائي يجبر الدارس على ممارسة تمرين من التقشّف والنقاء العقلي والفكري لا بدّ منه. يمثل ذلك فضيلة ثمينة جداً وخصوصاً أن الأمر يتعلق هنا بقراءة نصوص محددة كانت قد ولّدت وشكلت طيلة أجيال عديدة الحساسيةَ والمخيال الجماعيين والفرديين(*). وعندئذٍ نتعلم كيف نقيم مسافة منهجية تجاه النصوص أو بيننا وبين النصوص «المقدسة» دون إطلاق أي حكم من هذه الأحكام التيولوجية أو التاريخية التي تغلق باب التواصل مع المؤمنين فوراً (يلاحظ أني وضعت كلمة المقدسة بين قوسين كدليل على هذه المسافة التي نتخذها مع هذه النصوص).

وهذا هو الشيء الذي لم يفهمه أبداً النقد التاريخي الاستشراقي أو المنهجية الاستشراقية المتركزة على القرآن والحديث. لا يزال هذا النقد مستمراً في تجاهل المقاربة السيميائية والانتربولوجية كما يشهد على ذلك آخر كتاب صدر لجنبول[١٢] (G. H. A. Juynboll) نلاحظ أن مجموعات النصوص التي تمثّل نقطة الانطلاق للتراث ومصادره التي لا تنفد تبدو بمثابة المواد الثقافية المحددة تماماً والمنكفئة على نفسها أبدياً. وذلك منذ أن كانت الأمة (بالمعنى الديني للكلمة) قد تلقتها ورسختها على أنها المجموعات الوحيدة الكاملة والموثوقة التي تمّ نقلها بواسطة سلسلة مضمونة من الإسناد أو من قبل الشاهدين على حقيقة الوحي الكبرى التي تستند دائماً على نقاط الارتكاز التالية:



الله

↓

(١) محمد ← الصحابة ← التابعون ← رؤساء المدارس ← الجامعون الأمناء

(الخط السنّي)

(٢) محمد ← الأئمة ← الجامعون ← مراجع التقليد ← أوالاستاذية العقائدية

(الخط الشيعي)

(*) يقصد اركون بذلك أن التحليل الألسني الحديث (أو السيميائي الدلالي بشكل عام) يحرّر المرء من أسر النصوص الدينية وهيبتها الضخمة التي تضغط عليه ما إن يبتدىء بقراءتها، فلا يستطيع أن يقيم =

كانت هذه المادة الثقافية المجموعة والمنقولة قد حُوّلت إلى ذات حية وفاعلة في التاريخ أو محرِّكة للتاريخ عن طريق القراءة الناشطة والمتجاوبة للمؤمنين. تخلق القراءات المؤمنة بواسطة عمليات الانتخاب والانتقاء ونزع النصوص من سياقها التاريخي ثم إعادة زرعها في سياق جديد وإسقاطها على الماضي (إلى الوراء) وعلى المستقبل (إلى الأمام) وعن طريق التأويلات الحرفية أو الباطنية والمبالغات المعنوية أو الأسطورية، أقول تخلق عن طريق كل ذلك موادَّ ثقافية ثانية أو ثانوية لامتناهية. ويحصل ذلك بسبب ابتعادها عن المادة الأولية أو الأصلية بصفتها معطى لغوياً وتاريخياً واجتماعياً ـ ثقافياً مرتبطاً بزمكان خاص وفريد من نوعه (زمكان مقدس)(*) زمن النبوة. ومجموع هذه العمليات والممارسات يشكل التراث الحي. إنها تغلّب مسألة الفعالية التجريبية المعاشة في الحياة اليومية على مسألة معقولية الرهانات المعرفية بالنسبة للشرط البشري، أو إذا ما أردنا استخدام تعبير السيد بلونديل قلنا بأن المعاش الضمني يعفينا من بذل الجهد للتوصل إلى المعروف الصريح. وعلى هذه الشاكلة يتراكم اللامفكَّر فيه داخل التراث الحي.

كيف يمكن لنا العودة إلى هذه المادة الأولية (= النصوص الأولية) في جذرها الأولي ومنشئها وعناصرها التكوينية والعوامل المتحكمة الخاصة بها؟ نلاحظ أن هذه العودة إلى الأصل هي لازمة التراث التي تتكرر باستمرار. ولكن العودة التي نقصدها مختلفة: إنها العودة إلى العصر الأسطوري المؤسِّس، أي العودة إلى زَمَكان (زمان + مكان) كان قد حُوِّر وغُيِّر من قبل القراءات والتصرفات والأعمال التقليدية المتعاقبة. إن علم الدلالات (أو علم السيمياء la sémiotique) يطمح إلى الاستعادة النقدية التي تتخذ مسافة بينها وبين المواد المقروءة الأولية ثم كل المواد الثانية أو الثانوية التي أنتجها التراث في آن معاً. كيف تقوم العلامات (les signes) المستخدمة في النصوص بالدلالة وتوليد المعنى؟ ما الآليات الألسنية أو اللغوية المستخدمة من أجل إنتاج هذا المعنى المحدَّد وليس أي معنى آخر غيره؟ لمن ينبثق هذا المعنى وضمن أية شروط؟

لا تهدف هذه الأسئلة إلى نزع صفة الوحي عن النصوص ولا إلى إلغاء شحنتها التقديسية ولا إلى إزالة آثار معناها الروحية بالنسبة للمؤمنين. على العكس أنها تهتم بهذه الأشياء والسمات

= مسافة بينه وبينها لتحليلها موضوعياً لأن هذه النصوص كانت قد شكّلت حساسيتنا منذ الصغر. لقد أصبحنا سجناء لها ولأساليبها في التحسس والإدراك دون أن ندري. إن التحليل السيميائي يساعدنا على إقامة هذه المسافة، ويجعلنا نراها كما هي عليه: أي في حقيقتها المادية والنصية واللغوية.

(*) لكي أساعد القارىء على فهم هذه الجملة الطويلة والمعقدة أقول بأن أركون يفرق بين شيئين أو معطيين ثقافيين: الأول: هو النصوص المقدسة لحظة انبثاقها الأولية زمن النبي عندما كان يبشرنا بالدعوة ويخوض المعارك اليومية كقائد ديني وسياسي معاً. أي نقصد بذلك النصوص في اللحظة الأولية الطازجة مع كل ملابسات الأوضاع الاجتماعية والثقافية السائدة آنذاك في بيئة مكة والمدينة وعموم الحجاز. والثاني: هو التأويل أو التفسير الذي تعرّضت له هذه النصوص بعد انقضاء الفترة الأولى للإسلام، حيث أصبح المؤمنون خلال القرون المتطاولة وحتى يومنا هذا يعيدون التأويل بكل أنواعه ويستنطقون على النصوص هموم عصرهم وحاجياتهم ويجعلونها تقول ما تريد قوله وما لا تريد قوله ويستنتجون بذلك نصوصاً ثانوية غزيرة...

ويوظائف المعنى بصفتها أساليب لتوليد الدلالة لا تزال تنتظر تحديد مكانتها المعرفية ضمن مقاربة شاملة تهتم بكل ما يعني ويدل (أو بكل ما ينتج المعنى والدلالة).

ولكنْ حصل أن النصوص التي نريد قراءتها لا تهتم بمسألة التمييز بين المعرفة والإيمان أو بين العرفان والإيمان[١١] (le savoir et le croire). وإنما هي تقول بأنه ينبغي أن نؤمن وأن نفتح قلوبنا (بالمعنى التوراتي والقرآني للكلمة) لكي نتوصل إلى المعرفة التامة والكلية والصحيحة بشكل مطلق ونهائي. تقول النصوص: «وعلّم آدم الأسماء كلها». وعن طريق هذه الأسماء المتجمعة والمحفوظة عن ظهر قلب والمهضومة أو المتمثّلة ندخل في «دين الحق» (أي في الدين الحقيقي بشكل مطلق).

هذا التحديد، الذي يشكل أساس التركيبات واليقينيات التيولوجية المتأخرة، يفترض علاقة معينة للفكر باللغة، علاقة فات أوانها. ونلاحظ أن علم الألسنيات الحالي يجبرنا على إعادة النظر بهذه العلاقة. فالزحزحة التي أحدثتها البحوث السيميائية والألسنية المعاصرة أصبحت في حكم المكتسبات المؤكدة التي لا تناقش. تتمثل هذه الزحزحة(*) في القول التالي: إن دعامة التوصيل أو وسيلة التوصيل ليست هي المعرفة «الصحيحة» التي نمتلكها عن المادة المدروسة (أي العائد المادي المحسوس الذي تدل عليه كلمات اللغة) وإنما هي تكمن في المنظورات المتبادلة المقامة بين المتخاطِبين ـ المتنافسين المرتبطين بنفس إطار التحسس والإدراك والتصورات، أو بالأحرى نفس الصور العقلية التي تشير إليها العلامات اللغوية(**). يتخذ التراث له قواماً متماسكاً ويترسخ بدءاً من اللحظة التي يتوصل فيها أعضاء جماعة معينة (مثلاً أعضاء النواة الأولى للأشخاص المدعوين «مؤمنين» الذين التفوا حول محمد في مكة والمدينة) إلى إقامة إطار مشترك من الإدراك والتصوّر بواسطة حكايات التأسيس (القصص القرآني). نجد من الناحية السيميائية ـ الدلالية أن كل التراث، أيّ تراث، يمارس عمله ووظائفيته على هيئة حكاية تأسيسية تغتني باستمرار فيما بعد عن طريق تجارب الجماعة أو الأمة ذات الدلالة[١٢].

إن وحدانية الحقيقة المطلقة وأحادية المعنى الناتجة عنها بالضرورة ليستا هما الشيء نفسه، كما

(*) نقصد بالزحزحة (Le déplacement) كل تغيير يطرأ على الإشكاليات التقليدية، أو كل مقاربة جديدة للمشاكل المطروحة تحل محل المقاربات السابقة وتلغيها أو تزحزحها عن مكانها.

(**) كان التصور التقليدي في علم اللغة (أو فقه اللغة) يعتقد أن هناك علاقة مباشرة وفورية بين الاسم (أو العلامة) وبين المسمّى، أي الشيء الذي يدل عليه الاسم. فعندما نقول «حجرة» أو «شجرة» فكأننا لمسنا الحجرة أو الشجرة مباشرة دون وسيط، أي كأن الاسم هو المسمى. ولكن علم اللغة الحديث يعلمنا أن هناك شيئاً آخر يدخل في العملية هو العائد أو الوسيط، أي التصور المشكّل في أذهاننا عن الشيء المادي المحسوس المسمّى. ولا يمكننا التوصل إلى الشيء المحسوس مباشرة. إذن هناك ثلاثة أشياء في عملية التوصيل: هناك الكلمة أو الاسم وهناك الشيء المادي المحسوس الموجود في الطبيعة أو في الخارج وهناك التصور العقلي المشكل عنه في الذهن (أي العائد او المرجع)، وعن طريقه يحصل التواصل بين الاسم والشيء.

تتجليان في القرآن من جهة، وكما تتجليان داخل الأنظمة التيولوجية المشكّلة بواسطة المبادىء المنطقية للفلسفة الأرسطوطاليسية، والتي حصلت فيما بعد (من جهة أخرى). فهما في القرآن تغذيان الحنين للمطلق والواحد الأحد والنزعة التوحيدية والعدالة والخلود بصفتها يوطوبيا محرِّكة وتعبوية (أنظر أيضاً الخط الأفلاطوني). وأما هنا داخل الأنظمة التيولوجية فقد أصبحت توجه نظاماً صارماً من الايمان /واللاإيمان، من العقائد/واللاعقائد. أصبحت ثابتة وساكنة(*). نلاحظ أن التراث عندما يتوجه إلى أكبر عدد ممكن من الناس فإنه يميل إلى ممارسة فعله وأثره طبقاً للنموذج الثاني رافضاً باسم الارثوذكسية تعددية المعاني والدلالات المتجلية في التفاسير والمدارس المختلفة ورافضاً أيضاً إمكانيات المعنى الاحتمالية التي لم تُحيَّنْ بواسطة قراءات جديدة للكتابات المقدسة(**). كنت قد بينت كيف أن الدراسة الحديثة (أو المعالجة الحديثة) للمجاز والرمز والأسطورة تتيح لنا القيام بقراءات أخرى للقرآن مختلفة جداً عن كل تلك القراءات التي خلّفها لنا التراث التفسيري الكلاسيكي(١٨).

٢ ـ المقاربة التاريخية والسوسيولوجية

لما كان التراث يفترض كما رأينا علاقة محددة للفكر باللغة فإنه يفترض أيضاً رؤيا معينة للتاريخ تتناسب مع إطاره والكتابة الخاصة بطريقة تعبيره وشكله أو أسلوبه، فنقل العبارات النصية للقرآن (أي الآيات) ونقل الحديث والشهادات الخاصة بسلوك النبي والصحابة وأعمالهم وانتقاء الوقائع والأحداث الدالة والمهمة بالنسبة للذاكرة الدينية للأمة، كل ذلك يشكل ممارسات عديدة تفترض مسبقاً استخداماً خاصاً للتاريخ ورؤيا خاصة للتاريخ. فهم (أعني المسلمين) يهتمون بالأحداث الزمنية المتسلسلة وبالسيرة الذاتية وبالحكايات المناسبة من أجل البرهنة على صحة المادة المنقولة أو المروية وموثوقيتها. وما إن يتشكل التراث على هذا النحو حتى تشرع كل المناقشات الجارية بين الفقهاء والمدارس العديدية بإثارة المحاجات «التاريخية»(***) أساساً لكي تدعم مواقعها وأطروحاتها (من الواضح أن هذه المحاجات ليست تاريخية، وإنما هي مركّبة و «مبرهن» عليها بشكل لا تاريخي: أي بالشكل التقليدي والمفهوم القديم للتاريخ).

إن هذا الحرص المستمر والدائم على التمحيص التاريخي للأحاديث المنقولة يشكّل حتى يومنا هذا أحد مواضيع الافتخار والثقة بالنفس التي يعتز بها المسلمون ويثيرونها ضد المستشرقين والنقد الاستشراقي. فهم يرون أنه لا داعي للعودة إلى التساؤل حول صحة مجموعات الحديث المتشكلة

(*) في حين أنها كانت في فترة القرآن طازجة ومترجرجة.

(**) هذا يعني أن الخروج على الأرثوذكسية لا يعني الخروج على الإسلام كما تحاول الارثوذكسية أن توهمنا!..

(***) يضع أركون كلمة «تاريخية» هنا بين قوسين لكي يقيم مسافة مع هذا النوع من النظرة للتاريخ، ولكي يبين مدى محدوديتها. ذلك أن النظرة الحديثة للتاريخ أو بالأحرى النظرة التاريخية للتاريخ ولكتابة التاريخ تختلف جداً عن هذا النوع من «الرؤيا» وتموضعها ضمن إطارها الخاص (أي ضمن اطار الرؤيا القروسطية للتاريخ).

والمبلورة من قبل شهود وعلماء جديرين بالثقة المطلقة. كما أنهم يرون أن المستشرقين الذين يلقون بالشكوك على هذه المجموعات والمؤلفات التراثية هم إما سيئو النية، وإما يجهلون مدى جدية العلم التاريخي المُمارَس في الإسلام.

نلاحظ أن الكتّاب المحدثين بما فيهم المسلمون من أمثال طه حسين الذين اهتموا أكثر من غيرهم بالاستعادة النقدية للتراث الديني أو الثقافي أو كليهما لم يعرفوا كيف يُزَحْزِحون المناقشة من أرضيتها السابقة نحو دراسة تمهيدية للأطر الاجتماعية ـ الثقافية السائدة والخاصة بالمعرفة خلال القرنين الأول والثاني للهجرة. لا يكفي التذكير والقول بأن النقل الشفهي كان يغلب آنذاك على النقل الكتابي. وإنما الشيء الأساسي والأكثر أهمية يكمن فيما يلي: ينبغي تبيان كيف أن بُعْدَ الغريب الساحر والمدهش (le merveilleux) أو البعد الأسطوري والرمزي والمجازي كان يتغلّب آنذاك على المقولات العقلانية والمنهجيات المنطقية في تشكيل المخيال(*) الاجتماعي وطريقة وظائفيته وممارسته لعمله. من المعروف أن هذه العمليات الأخيرة (أي المقولات العقلانية) لن تنشأ ولن تتطور إلّا بعد اختراع الورق وانتشار الخط العربي وتحسنه واتقانه التاريخي المتدرج ثم دخول العقلانية المنطقية أو المركزية اليونانية إلى ساحة الثقافة العربية الاسلامية. ينبغي أن تستعاد دراسة كل التاريخ الثقافي للمجال العربي والاسلامي ضمن هذا المنظور المزدوج للتنافس بين العاملين: الشفهي/والكتابي والأسطوري/والعقلاني، والغريب الساحر/والمحسوس الواقعي، والمقدس/والدنيوي الأرضي. نجد تاريخياً أن التراث، بصفته نسيجاً نصياً ومعنىً مضمونياً (أي كشكل وكمضمون)، يحمل علامات هذه المنافسة وآثارها. وهذا ما يجعل لازماً ومحتوماً اليوم إعادة تقييم الشكل والمعنى لأن كل المفاهيم الأساسية المضطلع بها في المعاش الضمني للمؤمنين (من تقديس، وغرائبي مدهش أو ساحر، وأسطورة، وعامل شفهي، أو كتابي، أو مخيال أو عقلاني أو لاعقلاني . . .) هي الآن في طور الانتقال إلى حالة المعروف الصريح بفضل الاكتشافات الجديدة لعلوم الإنسان والمجتمع.

بسبب تأثير التساؤلات الجديدة والملحة لهذه العلوم الانسانية، نلاحظ اليوم أن بعض المفكرين المسيحيين يغامرون ضمن الحدود المقبولة التي تسمح بها السلطة العقائدية الكنسية بمراجعة نقدية للروابط بين الكتب المقدسة والوحي والتراث. هكذا نجد أنه عندما يحاول ستانيسلاس بريتون بلورة نظرية «للفضاء الكتابي الخاص بالنصوص المقدسة» من أجل موضعة الكتاب المقدس داخل مناخ ما هو مكتوب فإنه يذهب إلى حد الاعتراف بأنه لما كان «يسوع المسيح قد خرج إلى الأبد من ساحة الواقع المعاش، فإنه لم يعد موجوداً بالنسبة لنا إلّا داخل جسد الكتابة وداخل الكنيسة التي تمثل ذاكرةً له»(١٩).

هذا الموقف العقائدي (أو التيولوجي) جديد وغير معروف سابقاً في المسيحية وهو يتيح لنا تأسيس نظرية مشتركة لما أفضل أن أدعوه بمجتمعات الكتاب (لا أهل الكتاب)(٢٠). ومفهوم

(*) نستخدم كلمة المخيال الاجتماعي أو الخيال الاجتماعي وكنا نتمنى لو نستخدم منذ الآن فصاعداً كلمة: المُتخيَّل الاجتماعي.

مجتمع الكتاب، الذي بلْوَرْته في مكان آخر، يتيح لنا التأكيد على بعدين للتراث كانت المقاربة التيولوجية الدوغمائية قد قللت من أهميتها وشوهتها أو حورتها وهما: أولاً: تاريخية كل العمليات الثقافية والممارسات العملية التي يندمج الكتاب المقدس بواسطتها داخل الجسد الاجتماعي ويمارس دوره فيه. وثانياً: سوسيولوجيا التلقي أو الاستقبال، أي الكيفية التي تتلقى بها الفئات الاجتماعية أو الأثنية ـ الاجتماعية المختلفة التراث.

إن مفهوم التلقي هنا مكمل لمفهوم التاريخية وأنا استخدمه ضمن المنظور الفكري نفسه، الذي حدده هانس ر. جوس؛ أحد مؤسسي «مدرسة كونستانس»(*) في كتابه: «من أجل جماليات التلقي»(٢١) (أو نحو جماليات التلقي). وتتلخص نظريته أو أطروحته في أن العمل الأدبي أو الفني لا ينوجد ولا يدوم إلّا بالمساهمة الفعّالة والتدخل المستمر لجمهوره (أو لأنواع جمهوره المتتالية) على شتى الأصعدة. هذا الكلام صحيح وينطبق بالتالي أو بالأحرى على هذه الأعمال الأدبية أو الفنية ذات المستوى الأعلى والتي هي: النصوصُ الدينية. بهذا المعنى نجد أن التراث في مجتمعات الكتاب ليس فقط عبارة عن «كلٍّ مكتنز بالشهادات التي خلّفها لنا أولئك الذين مسّتهم روح الوحي عبر التاريخ»(٢٢) وإنما هو عبارة عن خلق جماعي يصنعه أو يشارك في صنعه كل أولئك الذين يستمدون منه هويتهم ويساهمون في إنتاجه وإعادة إنتاجه (تكراره) باستمرار.

يمثل النقدُ التاريخي الذي يطبقه عالم الفللوجيا المستشرق على هذا الخلق الجماعي (أي التراث المخلوق جماعياً) خطوةً أولى لا بد منها، ولكنه ليس حاسماً أبداً. فالعالم الفللوجي إذ يكتشف التسلسل الزمني الحقيقي للنصوص والوقائع والأحداث التاريخية، وإذ يعزو المؤلفات والشهادات لأصحابها الحقيقيين، وإذ يكتشف النسب الحقيقي للمفاهيم فإنه يشكل بذلك مادة علمية غير موجودة على هذه الهيئة في نفوس المؤمنين (متلقي التراث). إن هؤلاء يتلقون التراث أو يتصورون التراث على هيئة كلٍّ مركب تختلط فيه الحكايات الصحيحة بـ الحكايات المزورة، والمعطيات التاريخية الوضعية بـ التصورات الخيالية أو المخيالية، والزمكان المادي المحسوس بـ الزمكان الاسطوري. وعلى هذه الشاكلة يغذي التراث الدينامو المحرك الأخلاقي والروحي ويغذي أيضاً الاندفاعات الايديولوجية لهذه الذات الجماعية المتمثلة بـ الأمة الدينية. ينبغي إذن تكملة النقد الفللوجي أو تعميقه عن طريق التحليل الانتربولوجي من أجل إحداث التطابق بين المادة العلمية المدروسة ومضامين التراث المعاشة من جهة، وبين الفعالية النفسية والتشكيلة البسيكولوجية العميقة للذات الجماعية من جهة أخرى.

وعندئذٍ لا نعود بحاجة فقط إلى إعادة تحديد الروابط بين الكتابات المقدسة والوحي والتراث ضمن منظور حريص على صحة التفسير أكثر من حرصه على التأسيس الايديولوجي، وإنما نجد

(*) تعتبر سوسيولوجيا التلقي أو علم اجتماع التلقي أحد المناهج النقدية الأدبية الأكثر خصوبة في ألمانيا الغربية. ويمكن القول بأن هذه المنهجية قد انتقلت إلى ألمانيا من فرنسا، وأن رائدها الأكبر كان جان بول سارتر الذي حدد خطوطها العريضة أو برنامجها في كتابه: «ما هو الأدب»؟ أما مدرسة كونستانس المشار إليها هنا فهي المدرسة النقدية المتمركزة في جامعة كونستانس بألمانيا.

أيضاً أن ذروة العامل الديني قد أصيبت في صميمها وفي لبّ آليتها أو وظائفيتها المعترف بها من قبل «الشهود الذين لمستهم روح الوحي»(*). ويبدون أن نرفض جذرياً الإمكانيات الاحتمالية المحرِّكة والمنشِّطة لهذه الروح فإنه ينبغي الاعتراف بأنها تنتقل دائماً عن طريق وسيط، أقصد عن طريق وساطة الفاعلين الاجتماعيين (أي البشر من المسلمين). وهذا يعني أنها تنتقل عن طريق مجمل المبالغات والتهويلات والتنكرات والتقنيعات والتلاعبات السيمانتية المعنوية والنصية، وعن طريق الانحرافات والحيل والحبكات الروائية أو القصصية والأسطرات (ج. أسطرة) والأدلجات (ج أدلجة)، الخ . . .، هذه العمليات المرافقة كلها للشروط الواقعية المحسوسة لتلقي التراث وإعادة انتاجه وتكراره.

إن الحركات الاسلامية (أو بالأحرى الاسلاموية islamiste) التي ما انفكت تتزايد أهميتها منذ الثلاثينات (١٩٣٠) تبرهن بوضوح بمجرد وجودها على صحة أطروحاتنا ومقترحاتنا النظرية. نلاحظ أنها تدعي جميعها الانتساب إلى التراث الاسلامي الأكثر كمالاً والأكثر موثوقية وصحة والأكثر فعالية: أقصد تراث الزمن التأسيسي والمثالي الأول؛ زمن النبي وصحابته. ولكن نجد في الواقع أن خطاب هذه الحركات يعبر عن قطيعة تاريخية كلية مع الاسلام الأولي: أي مع إسلام المدينة المنورة. إنه يتميز بكل صفات الدعوة المهدوية (انتظار المهدي المنقذ) الموجَّهة إلى الشعوب المحرومة البائسة (= المستضعفين) من الناحية الثقافية والاقتصادية والمضطهدة سياسياً والمكبوتة نفسياً وجنسياً (انظر الروابط بين الرجل والمرأة، ومكانة الطفل في المجتمع والبنى البطريركية الأبوية، الخ . .). ولهذا السبب فهي مستعدة تماماً لاتباع كل حركة تغذي الأمل بالإنقاذ الكبير أو بالخلاص وذلك على الطريقة التجييشية الأسطورية. وهذا الشيء يفسر لنا كيف أن الأيديولوجيا الناصرية كانت تحارب الإخوان المسلمين وتجبذ في الوقت ذاته الشروطَ النفسية والثقافية لتوسعهم وانتشارهم. في الواقع أنه على الرغم من توجهها العلماني فإن الناصرية كانت تهتم بنفس الموضوعات الأساسية والمحورية المشتركة لدى الحركات الاسلاموية كافة وتعطيها الأولوية والامتياز. تتمثل هذه الموضوعات بالنزعة الماضوية والتركيز على العصر الذهبي والوحدة العربية وعظمة العرب ومعاداة الامبريالية والصهيونية والعدالة الاجتماعية. ونحن نجد الظاهرة نفسها لدى الجزائر الاشتراكية والنظام الملكي للحسن الثاني معاً. كما نلاحظ أيضاً أن الحرب الإيرانية - العراقية تجبر صدام حسين الذي يقدم نفسه بمثابة الممثل الكبير للبعث العلماني على تحبيذ انتشار النزعة الإسلامية: أي لغة التقليد والتراث وانواع السلوك الخاصة بها. وكلما حُوِّل التراث إلى نوع من إيديولوجيا الاحتجاج والتغيير كلما ابتعدنا عن التراث كروح للوحي أو حتى عن التراث بصفته الدينامو الأخلاقي الذي يرسخ فكرة معينة ورؤيا محددة عن الشخص

(*) يقصد أركون بهذا التعبير الشخصيات الدينية الكبرى من صحابة دائمة وتابعين وتابعي التابعين الذين «يشهدون على الوحي في التاريخ» ويخلدونه على هيئة التراث الحي. ولكن هذا التخليد أو التثبيت يتم دائماً بوساطة الفاعلين الاجتماعيين، أي البشر المسلمين الذين هم معرضون لكل عوامل المجتمع وضغوطات الحياة الاجتماعية السائدة في أي مجتمع بشري. هذا يعني أن التراث بدوره خاضع للتاريخ ولكل العوامل الفاعلة فيه.

البشري.

كيف تندرج الحداثة (أو تندمج الحداثة) داخل هذا النوع من التحول التاريخي الذي طرأ على التراث؟ هل هناك من أشكال ومضامين تتناسب بشكل أفضل من غيرها مع أنواع السلوك التقليدية الأكثر ذيوعاً وانتشاراً؟

ينبغي القول قبل كل شيء إنه لم يعد وارداً اليوم أن نقيم التضاد القاطع بين حداثة ايجابية بشكل كلي ودائم، حداثة متموضعة في جهة التقدم المستمر، وبين التراث المرمي في ساحة العتيق البالي والإكراهي السلبي. ولكن بالمقابل لا يمكننا أن نوافق تيولوجيا التراث التي تُموْضعه في جهة المطلق والمتعالي والمقدس والموحى به. إن دراسة المجتمعات الحالية تكشف لنا أو تعري لنا لعبة ثلاث قوى متنافسة:

١ ـ التراث بالمعنى العام والعتيق أو المهجور القديم (archaïque) وهذا النوع من التراث موجود في كل المجتمعات البشرية، وهو سابق على التراث الكتابي المقدس الخاص بأديان الوحي (أي سابق على الإسلام).

٢ ـ التراث الكتابي «المقدس» الذي استرعى اهتمامنا كلياً حتى الآن (أي التراث الاسلامي ذاته).

٣ ـ الحداثة التي تميل إلى إحداث القطيعة مع القوتين السابقتين. وترسيخ هذه القطيعة دون أن تتوصل إلى ذلك كلياً وبشكل تام. في الواقع إن هذه المعطيات أو القوى الثلاث تغذي الديالكتيك الاجتماعي في كل مجتمع بشري مع التركيز على احداها دون الأخيرتين بحسب الأوساط الاجتماعية ـ الثقافية والظروف والمنعطفات التاريخية.

كان التراث الكتابي المقدس قد تجلّى في بداياته داخل الأديان التوحيدية الثلاثة بمثابة الحداثة الفعلية لأنه راح يرمي في ظلمات الجهل والفوضى (= الجاهلية بحسب التعبير القرآني) التراثات السابقة عليه[٢٣]. ثم تحولت هذه الحداثة إلى تراث وتقليد عبر الزمن مع تراكم الأحداث والمؤلفات والقيم والنجاحات والمحن الأساسية التي تمر بها الذات الجماعية أو تشهدها. نلاحظ منذ عام ١٩٥٠ أن التغير سريع وعميق وشامل جداً إلى درجة أن التراث ينحلّ وينحسر من الساحة. ونلاحظ في المجتمعات المدعوة متخلفة أو تقليدية تمييزاً لها عن المجتمعات الصناعية أو ما بعد الصناعية أن الحداثة المادية ذات حضور وآثار أكثر قوة وبروزاً من الحداثة الثقافية أو العقلية. لن أعود هنا إلى مسألة التفريق بين كلا هذين الجانبين من الحداثة[٢٤]. سوف يكون أكثر إضاءة وفائدة لو ألححنا على الشروط التاريخية لانتاج الحداثة في المجالين الغربي والاسلامي أو تراجعها وانحسارها.

نرى أن المؤرخين الأكثر شهرة وصيتاً يستمرون في عرض هذه المسألة الحاسمة بطريقة امتثالية ومكرورة جداً. لا أستطيع هنا استعراض الكُتّاب الأكثر انخراطاً في هذا السبيل لكي أبين نواقص مقاربتهم للموضوع او عدم مطابقة هذه المقاربة له[٢٥]. يمكن للقارىء أن يشكل بذاته

فكرة عن هذه المسألة إذا ما أخذ بعين الاعتبار الملاحظات التالية الذكر.

لقد شهدت الحداثتان المادية والعقلية تلوينات متفاوتة، الواحدة بالقياس إلى الأخرى، طبقاً للمنعطفات التاريخية التي مر بها الغرب. أقصد بالمنعطفات التاريخية هنا فترة النهضة وحركة الاصلاح الديني ثم أزمة الوعي الأوروبي في القرنين السابع عشر والثامن عشر ثم الثورة الفرنسية الكبرى ثم مرحلة الآلة ومرحلة الرأسمالية في القرنين التاسع عشر والعشرين، وأخيراً مرحلة التكنولوجيا العليا الحالية ثم حركة علوم الإنسان والمجتمع. ولكن الغرب شهد أثناء كل هذه المراحل نوعاً من التمفصل والاندغام والدمج للمجتمع ككل، وذلك عن طريق نفس الحركة الداخلية والذاتية من التطور. هكذا شهدنا مثلاً الصراع الذي جرى بين طبقة النبلاء ورجال الدين من جهة، و البورجوازية التجارية من جهة أخرى حتى نهاية القرن الثامن عشر. ثم شهدنا بعدئذ الصراع بين البورجوازية الرأسمالية والبروليتاريا، بدءاً من القرن التاسع عشر. وقد غذّى هذا الصراع مناقشات عديدة وولّد مؤسسات ونماذج عمل تاريخية هي التي تحدد اليوم هوية كلا جانبي الغرب الحديث: أقصد الغرب الاشتراكي - الشيوعي (بكل تنويعاته الاشتراكية والشيوعية) ثم الغرب الليبرالي. نرى أن جماعة الباحثين العلميين والمفكرين والفنانين على الرغم من أنها لم تتوصل حتى الآن إلى تشكيل طبقة اجتماعية منسجمة وقوية بما فيه الكفاية لكي تفرض نفسها من أجل أن تلعب دوراً وساطياً حاسماً في سياق أزمة نماذج التطور والتنمية التي نعيشها فإنها تميل إلى إعطاء الأولوية للحداثة الفكرية والعقلية بصفتها مشروعاً معرفياً للروح. إنها تغلّب ذلك على كل التشكيلات الايديولوجية المنغلقة داخل اطار قومي أو طائفي أو فئوي أو حتى الإطار المحصور بحدود طبقة اجتماعية واحدة تزعم أنها تجسد التاريخ الكوني للبشرية[٣٦]. (هذا عن جماعة الباحثين الأكثر تقدماً).

•

إن طموح الحداثة الجديد هذا المرتبط باتساع ونمو جماعة الباحثين في العالم يتعرض في كل مكان للضغط التاريخي والاجتماعي - الثقافي الخاص بكل وسط قومي (أو بكل قومية من القوميات). فبالإضافة إلى التفاوتات الايديولوجية التي تمزق العالم المعاصر وتشجع بشكل خاص على تشكيل تصور سلبي عن الإسلام فإننا نجد أنه حتى الباحثين الأكثر انفتاحاً يظلون سجناء الرؤيا الخطية التقليدية والجدالية بل والتيولوجية الخاصة بالغرب. تتمثل هذه الرؤيا الخطية المستقيمة (linéaire) في النظر للتاريخ انطلاقاً من صورة معينة للعصور الاغريقية والرومانية القديمة (antiquité) المفصولة تماماً عن «الشرق الاسلامي» والمستمرة نزولاً في الزمن بشكل متدرج ومتطور حتى يومنا هذا. وتكتفي بمجرد الإشارة البسيطة لدور الاسلام بين القرنين السابع والثاني عشر ميلادي وتذكره وكأنه حدث تاريخي عابر لا أهمية له(*). وهذه الرؤيا جدالية لأنها

(*) في الواقع، إن تجاهل دور الحضارة العربية - الاسلامية الكلاسيكية في صنع الغرب الحديث يصل أحياناً في الجامعات والمجتمعات الغربية إلى حد مزعج بل ومنفّر، وخصوصاً أن هذه المجتمعات تدعي احتكار الروح العلمية والعقلانية الفلسفية! وهذا ما يدعونا للتفريق بين الايديولوجيا الشائعة في الغرب والمعادية عموماً لكل ما هو عربي أو إسلامي وبين أوساط الباحثين المجددين الذين يقلبون الأمور =

تستمر(*) في النظر إلى الإسلام كعقبة ينبغي تقليصها وإزالتها أو الالتفاف عليها من أجل تمهيد الطريق للخط الملكي للغرب. يضاف إلى ذلك أنها رؤيا تيولوجية ذلك أن تيولوجيا الوحي المسيحية وعملية تبرير دولة اسرائيل تنعش من جديد أنظمة الاقصاء العتيقة والحذف المتبادل التي هيمنت على كل تاريخ مجتمعات الكتاب منذ ظهور الإسلام في حوض البحر الأبيض المتوسط.

تحت ضغط هذه الرؤى التي تُقَوّي وتؤبِّد كل أنواع الهلوسات الجماعية والتصورات الثقافية البالية والعقبات الأبستمولوجية نلاحظ أن الحداثة المعرفية تحاول أن تشق طريقها وتتوصل إلى معرفة موحَّدة لما كنت قد دعوته بالفضاء الإغريقي ـ السامي.

كنت قد قلت بأن هذا الفضاء يمتد من المحيط الهندي إلى المحيط الأطلسي، وإنه لا يمكن رمي الإسلام داخل ساحة «الشرق» الخيالي والرومانطيقي والحالم والبدوي وغير المتسامح أو الروحاني بشكل زائف(**) كما لا يزالون يفعلون في الغرب حتى الآن. على العكس، ينبغي دمجه أو إعادة دمجه واعتباره كأحد العوالم التاريخية التي ساهمت في انبثاق المفهوم الثقافي للغرب الحديث. لا ريب في أن الاسلام مرتبط بنوعين من الحضارة كان ابن خلدون قد أدركهما بشكل ممتاز من قبل وهما: ١ ـ النمط المدني الذي يمثل امتداداً للحضارات الحضرية اليمنية والرافدية والإيرانية والفلسطينية والمصرية والمتوسطية. ٢ ـ النمط البدوي الذي تحدث عنه القرآن بقسوة وسلبية والذي سيظل مستمراً على مدار التاريخ وعصياً على الانصهار الكلي في النمط الأول. إن مشكلة الصحراء الغربية وحالة الطوارق في أقصى جنوب الصحراء الجزائرية تبرهنان لنا جيداً على استمرارية هذا النوع من التناقض ذي الأصل البيئوي (الايكولوجي) الذي لم يتم تجاوزه حتى الآن.

أما الإسلام «الغربي» فهو بالطبع اسلام المدينة (الإسلام الحضري) التي ولّدت كما حصل في المسيحية نوعاً من التضامن والعصبية الوظائفية بين الدولة والكتابة المقدسة (الكتاب المقدس) والأرثوذكسية والثقافة العالِمة (Savante) المتأثرة كثيراً بالفكر اليوناني. لم يكتف الغرب المسيحي القروسطي بتلقف عناصر متبعثرة من هذا المؤلَّف الاسلامي أو ذاك أو هذا المفكر العربي أو ذاك، وإنما نحن نستطيع أن نتحدث عن وجود عقل مسيحي متشكل ضمن نفس المعنى ونفس المنظورات التاريخية والنقدية التي كنت قد بلورتها بخصوص العقل الإسلامي. وانقسام الفضاء الإغريقي ـ السامي إلى غرب حديث وشرق تراثي أو مرتبط بالتراث والتريث(***) وعودة أنواع

= والأحكام المسبقة الشائعة رأساً على عقب. إن ما يعنينا في الغرب هو هذه المنهجية النقدية والحرية الفكرية التي تطبق على تاريخه هو بالذات من قبل إعلامه وتكشف عن نواقصه وعيوبه وعرقيته المركزية.

(*) واضح أن أركون يستخدم كلمة «جدالية» بمعنى ايديولوجية لا علمية (Polémique) وأنه ينعي على الغرب رؤيته الجدالية والهجومية تجاه الإسلام، كما وينعي على الاتجاهات الايديولوجية الاسلامية رؤيتها الرافضة لكل ما هو غربي بما فيها الاتجاهات الابداعية والاحتجاجية.

(**) هذه هي الترجمة العربية التي اقترحها لكلمة (traditionalisation) التي تعني جعل الأشياء تراثية أو العودة بها إلى الوراء أو اسقاط حلة التراث عليها. . . وهي تقابل كلمة التحديث (modernisation).

السلوك العتيقة يبتدىء مع حركة النهضة والإصلاح الديني. لقد أصبحت العلاقة بين التراث/والحداثة معكوسة حتى منذ لحظة «بيترارك» (Pétrarque). فعلى عكس الرؤيا المسيحية للوجود (أو حتى الرؤيا الاسلامية تجاه الجاهلية) نجد أن نهاية روما هي التي تمثل علامة على الانتقال إلى مرحلة البربرية والهمجية. هناك المجاز الشهير المتضمن بكلمتي الظلمات/والأنوار العزيز جداً على المسيحية كما على الإسلام والذي يعني أن حقيقة الوحي المطلقة = الأنوار وأن الوثنية = الظلمات (ظلمات الجاهلية/نور الاسلام). نلاحظ أن هذا المجاز قد انعكس بمجيء الإنسانَويين (هيومانزم) وعلماء النهضة الأوروبية(*). ثم جاء لوثر من جهة لكي يفشّل السلطة العقائدية المسيحية التي يقابلها في الإسلام الفقهاء أو العلماء وذلك عن طريق فرضه لحرية الاختيار(**)حتى ضمن مجال الكتابات المقدسة. وقد عمّق هذا الموقف سبينوزا ومشى به شوطاً أبعد. وهذا ما حاول ابن رشد أن يفعله فيما يخص الإسلام ولكن النزعة السكولاستيكية والاتباعية «الارثوذكسية» قد حذفت أعماله وغمطتها. وهكذا ابتدأت سلسلة من عمليات نزع الرموز وتقليص الوجود البشري في هذا الغرب «الحديث». عندئذ راح ديكارت يفصل بين الامتداد الفيزيائي (المكان) وبين الفكر، ويفصل بين المادة والذات لكي يجعل من الكون المادي مجموعة اتصالية منسجمة متناغمة يمكن دراستها وتفسيرها عن طريق علم الميكانيك. أصبح لازماً لكي نفكر أن نصنف ونجزىء ونصف ونحذف أشياء معينة ونبقي على أخرى: وهذا هو المنهج. راح هيغل يخفف من صرامة هذا الميكانيك الخطي عن طريق ادخال مفهوم الديالكتيك (الجدل). ولكن ماركس أخذ يجعل من علم الاقتصاد السياسي مفتاحاً لكل التاريخ، كما راح فرويد يرجع القوة المكوِّنة للنفسية العميقة للشخص البشري إلى مسألة كبت الأحلام والهلوسات. وأما نيتشه من جهته فقد راح يكسر القيمة أو يفتتها بواسطة العودة إلى جذور الأخلاق الاغريقية ـ المسيحية.

أرجو أن يعذرني القارىء بسبب هذا العرض المختصر جداً لبعض اللحظات الكبرى أو الشخصيات الكبرى في تاريخ الفكر، هذه اللحظات التي تمثل ما كنت قد أسميته بالحداثة العقلية أو الفكرية(٢٨)، فالمقصد الذي أستهدفه هو التأكيد على أن التراث الاسلامي بالهيئة التي عرضته عليها (أو شرحته بها) قد بقي كلياً على هامش المغامرة الغربية للإنسان منذ القرن السادس عشر. لم يكتف الفكر الإسلامي (وبالتالي العربي) بإهمال معرفة سبب خروجه من التاريخ الخاص بالروح والاكتشاف المعرفي والتأمل الطويل في هذه الأسباب ونتائجها، وإنما راح أيضاً منذ القرن التاسع عشر ينشغل كلياً بالدفاع التبريري والافتخاري عن تراثه وبالجدال

(*) يقصد أركون بذلك أن علماء النهضة والانسانويين أصبحوا يرون ما قبل المسيحية يمثل النور وما بعدها يمثل الظلام والتعصب الديني. من الواضح أن موقفهم كان يمثل رد فعل ضد جمود الدين وتسلط الكهنة على شؤون الحياة وخنق حرية الفكر طيلة العصور الوسطى كلها. وهذا هو السبب في انعكاس المجاز المذكور آنفاً.

(**) يقصد أركون بحرية الاختيار أو التفحص داخل الكتابات المقدسة حرية البحث والتقييم ومحاكمة الكتابات المقدسة من حيث معناها ومضمونها... (libre examen).

والمماحكة ضد الغرب الاستعماري والامبريالي وبأسطرة تاريخه الخاص.

ولكني لا أقول على الرغم من ذلك بأن الغرب قد ولّد (كما تدعي الطبقات المهيمنة فيه) نموذجاً أو موديلاً للمعرفة والعمل التاريخي يحترم كل أبعاد الانسان. ولكن الحداثة هي الآن في طور تغيير الأبعاد والمطامح والآفاق عن طريق افتتاح فضاء جديد للتعقل والفهم والعمل التاريخي الذي لا تندمج فيه فقط التراثات الكلية الشاملة لمجتمعات الكتاب من جديد، وإنما الذي نكتشف فيه الكلية التاريخية مع كل صيغها الثقافية في العالم والتي يعاد التقاطها واستكشافها من قبل انتربولوجيا ثقافية خارجة عن كل مركز أو عرقية مركزية.

ضمن منظور كهذا، يتخذ مشروع البحث عن التراث الاسلامي الكلي وإعادة النظر فيه كل معناه بالنسبة للأمة الاسلامية والفكر العلمي المعاصر المنخرط في عملية استكشاف الكون والكوكب والشرط البشري؛ فالتوصل إلى التراث الكلي (أو السنة الكلية الشاملة) يتطلب الخروج من دائرة الفكر البدعوي(*) المثبّت من قبل الحديث النبوي المذكور في بداية هذه الدراسة. والملاحظ أن كل المفاهيم المألوفة الخاصة بالخطابات التيولوجية التقليدية تتشظّى وتتساقط لكي تكتسب أبعاداً جديدة دون أن تفقد الوظيفة النقدية بالقياس إلى التراثات الكلاسيكية الاتباعية وإلى الحداثة المحلية الإقليمية أو العرقية المركزية أو الواحدية الأحادية أو الوضعية الضيقة. سوف أذكر، من بين هذه المفاهيم، مفهوم الدين والعامل الديني بصفتهما مرتبطين بالسياسة والعالم الدنيوي، أقصد باللغة العربية المفاهيم التالية: دين، دولة، دنيا. وأذكر أيضاً مفاهيم الوحي والكتاب المقدس والكتابات المقدسة وظاهرة التقديس والعامل الروحي وعامل التنزيه والتعالي وكل مفردات الميتافيزيك الكلاسيكي وعلم الأخلاق والقانون والنفس والاقتصاد السياسي. ما هي التراثات المحلية التي قلّصها التراث الأرثوذكسي ثم من بعده قلصتها الحداثة التنميطية التوحيدية وحوّلتها إلى نتف وبقايا متفرّقة(**)؟ وكيف حصل أن التراث الأرثوذكسي نفسه يميل إلى الانطواء والانزواء ورمي ذاته في ساحة العتيق البالي والخاطىء وتسفيهه من قبل الحداثة المادية وذلك بسبب غياب الحداثة العقلية القادرة على تجديده وإعادة التفكير فيه(***)؟ ما التشوّهات وأنواع البتر التي ألحقها هذا التراث الأرثوذكسي بنفسه من جراء

(*) لا يمكن تحرير الفكر الإسلامي (وبالتالي الفكر العربي) وتوسيع آفاقه إلا بالخروج من دائرة الأدبيات البدعوية، أي الأدبيات التي تقول بأن هناك إسلاماً واحداً صحيحاً ومستقيماً (الإسلام الأرثوذكسي) وما عداه فليس إلا هرطقات وبدعاً. هذه النظرة التيولوجية التقليدية التي سيطرت على الوعي العربي ـ الاسلامي طيلة قرون عديدة ولا تزال لم تعد مقبولة من وجهة نظر الفكر العلمي المعاصر، أو حتى من وجهة نظر الفكر الديني المسؤول. إن بلورة محمد أركون لمفهوم «السنة الاسلامية الشاملة» يمثل على هذا الصعيد ثورة معرفية وروحية كاملة. يضاف إلى ذلك أنه يمثل ضرورة تاريخية في هذا الظرف العصيب الذي نعيشه اليوم.

(**) إن القوة التجييشية الضخمة للخطاب الإسلامي الأرثوذكسي ينبغي ألا تنسينا أنه فقد الكثير من مصداقيته الفكرية والعقلية في نظر الكثيرين على الرغم من رزوحه وهيمنته سوسيولوجياً حتى الآن. إنه موجود بحكم عطالته وتكريس الزمن والقرون له، وليس بسبب نشاطه وانفتاحه وقدرته على مواجهة =

حذفه وتصفيته لكل المدارس والمؤلفات والشخصيات الفكرية التي ظهرت داخل الإسلام والتي اعتُبرت «زنديقة» أو منحرفة؟ إن نعت هؤلاء المفكرين بالزندقة لم يحصل من جراء حكم أصدرته هيئة عقائدية أو دينية مخوّلة بذلك ومؤهلة له، وإنما قام به الخصوم المتنافسون والمتصارعون من فئات مهنية حرفية أو جماعات عرقية ـ ثقافية أو ذات رؤى للعالم مختلفة.

ينبغي أن تتم الإجابة عن هذه الأسئلة بشكل تاريخي أولاً وخارج كل حكم ديني أو عقائدي وتيولوجي[٣٠]. وإذا كانت المجتمعات الاسلامية الحالية لا تستطيع استقبال الخطاب النقدي للمؤرخ الحديث وتلقّيه فإن ذلك لا يعني أن هذا الأخير يشكل خطاباً علمياً يماثل تجريدية خطاب المستشرقين الفللوجيين الذين يلاحقون مسألة التحريف في الحديث النبوي بشكل أساسي. إن دراسة التراث الاسلامي الكلي (أو السنّة الاسلامية الشاملة) ضمن المعنى والتوجه الذي أقصده هنا يعني وضع اليد مباشرة على موضع الداء الذي تعاني منه المجتمعات الطائفية المغلقة على ذاتها أو على ما تعتقد أنه تراثها. لا أريد القول بأن المرجعية الدينية أو العامل الديني هو الذي يفسّر وحده المآسي والحروب التي تدور في لبنان أو نيجيريا أو أي مكان آخر. ولكن يبقى صحيحاً القول بأن المخيال(*) الديني مهياً جداً لأن يُجيَّش ويُعبَّأ من أجل شن المعارك «المقدسة». وتكمن وظيفة علمي التاريخ والانتربولوجيا في تعرية الحقائق المقنّعة والمحجوبة من قبل المتلاعبين بالمخيال الديني[٣١] (وكيف يتلاعبون به ويحركون الناس من أجل غايات سياسية).

هل يمكن لمفهوم التراث الكلي بالهيئة التي استعرضناه عليها آنفاً أن يصبح قابلاً للتفكير فيه (أو ممكناً التفكير فيه) من قبل التيولوجي التقليدي داخل إطار التيولوجيات الموروثة فقط؟ أقصد بذلك التيولوجيات الموروثة داخل كل أمة أو طائفة تدّعي الانتساب للكتاب المقدس. كيف يصبح الموقف التيولوجي ضمن السياق الجديد الذي خلفته الضغوطات المزدوجة للتاريخ الحاضر المعاش، والاستراتيجيات المعرفية التي تفرضها علوم الإنسان والمجتمع التي تمثل هي بدورها نتاج هذا التاريخ وأجوبة معينة على تحدياته؟

٣ ـ الموقف التيولوجي

كان العنوان الجميل للجزء الأول الذي يفتتح كتاب «تلقين ممارسة التيولوجيا» المنشور مؤخراً

= التحديات الاجتماعية العديدة. وعندما ينهض فكر عربي ـ اسلامي حديث ومسؤول فإنه يتهاوى من تلقاء ذاته او على الأقل تتقلص قاعدته الاجتماعية إلى حد كبير. من الواضح أن ذلك مرتبط بالتطور العام للمجتمع ككل.

(*) أو بالأحرى المتخيَّل الديني (L'imaginaire religieux). يمكن ترجمة المخيال بالمُتخيَّل أيضاً، وهو يعني عندئذ الفضاء العقلي المليء بالصور والمشحون بالأخيلة والأفكار الموروثة أباً عن جد. وهناك قادة سياسيون وشيوخ محنكون يعرفون كيف يتلاعبون بهذا المتخيل الديني المنغرس في أذهان الشبيبة. وكيف يستخدمونه لإثارة حركات سياسية أو تحقيق أغراض معينة. إن هدف الباحث الأركيولوجي اليوم هو الكشف عن آلية هذه العملية المعقدة والضخمة.

في فرنسا هو التالي: «أساليب لسكنى العالم وتغييره»[٣٢]. يعبر هذا العنوان مع الكتاب كله عن دلالة على التطور والتحول الذي حصل في الغرب كالحداثة سابقاً ولكنه غاب عن أرض الإسلام. ولكنّ على الرغم من ذلك يبقى هذا التطور محدوداً لأن تحمل مسؤولية سكنى العالم وتغييره من قبل الفكر يبقى خاضعاً بشكل صارم «للمعرفة الايمانية المرتبطة بالمجمع المؤسساتي في الكنيسة (من قانون مقدس وتراث وكهنوت) ويبقى تابعاً للجامعة الدينية وتخصصاتها العديدة ومراكز تعليمها»[٣٣]، الخ. . . وإذا ما خاطر الفكر التيولوجي المسيحي (الغربي بالطبع) وذهب إلى حد إعطاء حق الكلام لممثلي الإسلام أو اليهودية لكي يقدما «تفسيرهما الخاص بالمسيحية لكيلا تنغلق على ذاتها وعلى رؤيتها الأحادية الجانب لحالها»[٣٤] فإننا نسجّل أن شهادتيهما لا تفعلان إلاّ أن تصفّا إلى جوار بعضها بعضاً تلك الأرثوذكسياتِ المعروفة دون بذل أي جهد في الدمج التيولوجي للخلافات أو امتصاص الخلافات[*] (ولكن لمن سيعطي حق الكلام؟ وكيف يتم الاختيار؟ هل سيتم ذلك طبقاً لمعيار الأرثوذكسية أم لمعيار الانخراط الأبستمولوجي ضمن خط التراث الكلي أو السنة الشاملة؟). ينبغي اعتبار هذه الخلافات بمثابة مواقع (topoi) خاصة بتيولوجيا التراث الكلي الذي يرتكز على معضلات واشكاليات مشتركة للتراثات الكتابية المقدسة الخاصة بالأديان الثلاثة»[٣٥]. إن هذا الكتاب ممتع فعلاً ومثير لأنه يتيح لنا تلمُّس الحقل الجديد للممكن التفكير فيه والذي لا يزال مستحيلاً التفكير فيه داخل الحقل التيولوجي الغربي الأكثر انفتاحاً في الوقت الحاضر[**].

لنتأمل هنا لحظة صغيرة بمثال دقيق ومحدد خاص بمعضلة عويصة مشتركة لدى المسيحية والإسلام: أقصد تاريخية بعث يسوع المسيح من جهة، والصحة الإلّهية للقرآن من جهة أخرى. نجد ضمن السياق التاريخوي (historiciste) السائد في الغرب منذ القرن التاسع عشر أن اللاهوتيين أو التيولوجيين المسيحيين لم يملكوا إلاّ أن يردوا بالرفض على البحث التاريخي ـ النقدي الذي ينكر البعث. إن التحقيق الواضح جداً الذي قام به بيرنار لوري بخصوص المناقشات التي دارت مؤخراً حول الموضوع[٣٦] يبين لنا مدى محدودية اللجوء إلى الجامعة الدينية واستمرارية أولوية المعرفة القائمة على الإيمان، لا على العقل والبحث. نلاحظ أن المؤلف يحاول في البداية

(*) من الواضح أن الأرثوذكسيات اليهودية والمسيحية والاسلامية تشكل أنظمة ايمانية مغلقة على ذاتها، أنظمة للقناعات/واللاقناعات، وأنها تساند بعضها بعضاً عن طريق رفضها لبعضها بعضاً!. . .

(**) كان أركون قد تحدث حتى الآن عن مفهوم التراث الكلي الخاص بالإسلام فقط، لكنه الآن يوسع من هذا المفهوم لكي يشمل كل التراث التوحيدي الخاص بالأديان الثلاثة. وكما فعل سابقاً بخصوص إعادة توحيد الوعي الاسلامي (السنّي + الشيعي)، فإنه يرغب في توحيد الوعي الديني التوحيدي كله: أي كسر الحواجز والحدود التيولوجية التقليدية التي تفصل بين الأديان الثلاثة. وهو يفعل ذلك عن طريق ربطها (كما فعل بالنسبة للخلاف السني/الشيعي) بمواقع المعنى العليا التي تتجاوز كل شيء ولا يعلو عليها شيء، والتي هي واحدة في الأصل، ولكن مسيرة التاريخ البشري وتجسيد الأديان في التاريخ قد غيّبها عن الأنظار. من الواضح أن المنظور الذي ينطلق منه أركون هو منظور الأديان المقارنة والأنتربولوجيا الدينية بأوسع آفاقها.

إنقاذ ما يمكن إنقاذه من «احتمالية الصحة التاريخية» لحادثة البعث. ثم ينتقل فيما بعد إلى تفحص وظائف فكرة البعث ودلالاتها دون أن يعلن صراحة بأنه يقبل بإحلال فكرة البعث محل الحادثة التاريخية التي لا يمكن إثباتها(*) وذلك لكيلا يتراجع كلياً عن صحة المعرفة القائمة على الإيمان. إن مثل هذا الاعتراف (أو الصراحة) ليس فقط مطلوباً من كل باحث علمي، وإنما هو مطلوب بشكل خاص من عالم اللاهوت التيولوجي الذي يستغل أكثر مما ينبغي الامتيازات التي تؤمنها له السلطة المؤسْطِرة الناتجة عن الإيمان أو الاحتماء بالإيمان. يعلمنا عالما النفس والتحليل النفسي بأن الايمان يتطابق عموماً مع دوافع الرغبة الأكثر استعصاءً على الكبح ومع مضامين الذاكرة الأكثر تعقيداً ومع تصورات المخيال الأكثر استيهاماً ومع نبضات القلب الأكثر قوةً ومع الحاحات العقل الأكثر صرامةً. كما ويعلمانا بأن السيطرة على هذه الملكات المختلفة يعتمد على مناهج العلم والروح المُعتَرف بها والمُمارَسة داخل كل ثقافة من الثقافات. وعلى الرغم من كل ذلك فإن عالم اللاهوت التيولوجي يستمر في الافتراض المسبق بأن خطابه يحتوي على إيمان يشمل كل المؤمنين، وأن هذا الإيمان يمثل التوافق الخالص والمتطابق دائماً بين القلب وتجلي الله لذاته وبذاته في الوحي. يمكننا التصور بأن اللاهوتي يهدف إلى تحيين هذا الإيمان المثالي وتجسيده عن طريق نزعة تربوية (بيداغوجيا) واعية بكل العقبات التي ينبغي تجاوزها (أو التي لم تُتَجاوَز حتى الآن). ولكن لا يمكننا أن نسامحه على كل الاكراهات وأنواع الخلط التي يستمر في فرضها على هذه النفس البشرية التي يزعم أنه يقودها نحو المطلق.

لا أقول هذا الكلام لكي أغلِّب موقف الإسلام فيما يخص مسألة البعث، وإنما لكي أفتتح حقلاً جديداً من التفكير تصبح فيه المزاعم التقليدية للمسيحية والإسلام معاً مُتجاوَزة عن طريق دراسة المشاكل المتموضعة في منطقة ما قبل البعث والصحة الإلهية للقرآن. ينبغي العودة إلى أسس المسألة وأصلها. كنت قد بيَّنت في مكان آخر كيف أن معارضي النبي في مكة والمدينة كانوا يطلبون منه براهين قاطعة على هذه الصحة تماماً كالمناقشات التي حصلت في المسيحية بخصوص القبر الفارغ والبعث في زمن الحواريين(٣٣). نجد أنفسنا في كلتا الحالتين بمواجهة مشكلة خاصة بعلم نفس المعرفة، (بسيكلوجيا المعرفة) أي نجد أنفسنا بمواجهة السؤال التالي: كيف يمكن تمييز الحدود الفاصلة بين المعرفة التجريبية المحسوسة الخاصة بالوقائع الطبيعية/وبين التصور الذهني الخاص بالوقائع المدعوة فوق طبيعية (= خارقة للطبيعة) أو إلهية؟ في زمن يسوع كما في زمن محمد كانت المعرفة العقلانية المرتكزة على التجربة المحسوسة تؤكد منذ ذلك الوقت على حقوقها وتطالب بها. ولكن «القلب» كان آنذاك لا يزال مفتوحاً على العجيب الساحر (أي الظواهر الخارقة) ومنفتحاً على المعرفة الأسطورية ومتقبلاً لها. وينبغي علينا اليوم أن نستكشف تاريخياً وبالدرجة الأولى التداخلات والانقطاعات أو التمايزات بين هذين النوعين من الوعي وموقفهما تجاه المعارف المقترحة عليهما. من الثابت تاريخياً أن التفكير التيولوجي في الأديان الثلاثة كان قد تصرف كما لو أن مسألة علم نفس المعرفة قد حُلَّت في الوحي. هذا إذا افترضنا أنه كان قادراً

(*) المقصود إحلال الفكرة محل الحادثة أو الواقعة كحل لهذه المعضلة العويصة. فالاعتراف بالفكرة كرمز شيء ممكن أما الاعتراف بالبعث بعد الموت كحادثة حقيقية شيء غير ممكن بالنسبة للعقل المعاصر.

على طرحها بشكل جذري كما يحصل في أيامنا هذه[٢٨]. وهكذا نعود إلى التراث (أو السنّة) وإلى الشروط التاريخية لتشكله. نلاحظ أن كل نظرية الإعجاز (أو الأصل الإلهي للقرآن) تشهد على الانتقال السري الخفي من مشكلة فكرية مثارة في كلتا الحالتين، أي حالة البعث وحالة القرآن، إلى «حلول» تبريرية وتبجيلية. ونلاحظ أيضاً أن الفكر الاسلامي الحالي يرفض، على عكس الفكر المسيحي الغربي، أن يأخذ بعين الاعتبار كل مسألة تخص التاريخية (L'historicité).

أستطيع التنبّؤ بسهولة أن هذه الملاحظات النقدية والنداءات لانجاز موقف تيولوجي يتجاوز التراثات التقليدية سوف يلقى اللامبالاة من قبل السلطة العقائدية المسيحية ومن قبل علماء المسلمين في آن معاً. (من البديهي أن احبار اليهود ليسوا بمنأىً عن انتقادي). لقد أتيحت لي الفرصة مرات عديدة للتحقق من وجود تواطؤ سري غير مباح به بين هذه التراثات الدوغمائية الثلاثة التي تدافع صراحةً عن «خصوصياتها المتفردة التي لا تُختَزل». ينبغي ألاّ ننتظر في هذا المجال أي غوث أو إنقاذ من جماعة الباحثين المنشغلين بمهام أكثر «جدية» وأكثر مردوداً من الناحية العلمية(*). هذا يعني بوضوح أن الفكر الديني هو الآن بحاجة لباحثين مستقلين بعد أن كان طيلة قرون عديدة إما حكراً على سدنته وخدامه المتحمسين (رجال الدين) وأما دريئة للمجادلين الذين يستهدفون غايات أخرى.

بهذا الشكل أرجو أن يكون القارىء قد فهم أني لا استبعد التيولوجيا من حقل التفحص والدراسة الخاصة بالإنسان والمجتمع. ولكن ينبغي على التيولوجيا أن تخضع للقواعد والمناهج المشتركة المطبّقة على كل عملية معرفية. ولكي تحقق ذلك ينبغي عليها أن تستعيد من جديد دراسة كل مسألة الوحي استناداً على معطيات جديدة. إن الأمر لا يخص فقط الدعوة للسماح بتعايش الخطابات الثلاثة التي يصف بها كل تراث نفسه. وإنما ينبغي علينا أولاً أن نوضح بجلاء الشروط التاريخية والنفسية والانتربولوجية لانبثاق كل تراث منها وآلية اشتغاله الوظائفية. ثم ينبغي أن نفعل الشيء ذاته بالنسبة للتراثات التوحيدية الثلاثة. عندئذ يصبح ممكناً تأسيس الروابط بين الكتابات المقدسة والوحي والتراث في مجتمعات الكتاب.

(*) المقصود جماعة الباحثين العلميين في المجالات الأخرى المختلفة الذين لا يهتمون بمسألة الأديان.

الفصل الأول
الهوامش والمراجع:

(١) أنظر محمد اركون. «الاسلام في التاريخ»، في المجلة الفرنسية مغرب/مشرق عدد (١٠٢) ١٩٨٣ (انظر الترجمة العربية في هذا الكتاب).

(٢) أميز شخصياً بين المرجعيات الاجبارية وبين الأصول. ذلك أن الأولى تشكل النواة الثابتة للإسلام وهي تبقى منفتحة وقابلة لكل الاستكشافات والتحليلات النقدية. ولا ينبغي سجنها ضمن تحديد أرثوذكسي أو دوغمائي. وأما الأصول فهي على العكس كانت قد تعرضت لعمل طويل وبلورة طويلة من قبل علمي أصول الدين (أي التيولوجيا) وأصول الفقه (أو منهجية القانون الابستمولوجية). إن الأصول هي عبارة عن مرجعيات ذاتية بمعنى أن كل مدرسة فقهية تقترح لها التحديدات والاستخدامات التي تلائمها.

(٣) انظر محمد أركون: «قراءات في القرآن» باريس. ميزون نيف اي لاروز ١٩٨٢.

(٤) فيما يخص كل هذه المواضيع انظر: انسيكلوبيديا الاسلام. ط ٢. ميزون نيف اي لاروز ١٩٦٠ - ١٩٧٣. فيما يخص كلمة «خبر» انظر: ل. سوامي: مقدمة لنظرية الخبر عند الجاحظ (بالفرنسية): تحديد وتشكيل (مجلة ستوديا اسلاميكا ١٩٦١). أما فيما يخص الأدبيات المتركزة حول «الحديث» فهي غزيرة ووافرة إلى حد أنني لن أتوقف عندها هنا.

(٥) يمكن للقارىء أن يجد في انسيكلوبيديا الاسلام (مادة حديث) المراجع الخاصة بكل المجموعات الكلاسيكية وطبعاتها. إن آخر دراسة نقدية تركزت على الموضوع هي كتاب ج. هـ. أ. جينبول «التراث الاسلام» مطبوعات جامعة كمبردج ١٩٨٣، (Muslim tradition).

(٦) انظر ابن عربي: شهادة الايمان. ترجمها إلى الفرنسية ر. دلادريير. باريس المطبوعات الشرقية ١٩٧٨. ينبغي أن نضيف إلى هذا الحديث كل الأحاديث الأخرى التي استشهد بها من أجل مكافحة «البدعة». انظر دراسة السيد طالبي في مجلة ستوديا اسلاميكا بعنوان: «البدع» (ج. بدعة).

(٧) انظر محمد اركون: «نحو اعادة توحيد الوعي الاسلامي» الموجود في كتاب «نقد العقل الاسلامي» الذي ترجمه هاشم صالح إلى العربية بعنوان: «تاريخية الفكر العربي الاسلامي» منشورات مركز الانماء القومي - بيروت ١٩٨٦.

(٨) انظر ايف كونغار Yves Congar التراث والتراثات ج ١: محاولة تاريخية، ج ٢: محاولة تيولوجية، باريس. فايار ١٩٦٣.

(٩) الحديث الذي يستشهد به الشيعة باستمرار والذي يعتقد أن النبي محمد قد أوصى به بالخلافة لعليّ يدعى بـ «حديث غديرخم». انظر انسيكلوبيديا الإسلام. مادة حديث.

(١٠) بالطبع ينبغي عدم اهمال الخط الخارجي وخصوصاً ضمن منظور «التراث الكلي أو السنة الشاملة» الذي سأتحدث عنه بعد قليل وأبلوره تحديداً. في الواقع أن الاضطهاد الأموي كان قد أصاب الخوارج بشكل أعنف مما أصاب الشيعة، وقد كان له أثر سلبي مدمر بالنسبة لمعرفتنا بالتيارات الفكرية والقوى الموجودة في الساحة أثناء القرن الأول الهجري. كان الخوارج شهوداً متحمسين جداً للصراعات الحاسمة التي جرت، ثم أبعدوا من قبل الأمويين أولاً وبعدئذ من قبل الفاطميين في المغرب نحو الأصقاع البعيدة للامبراطورية. نلاحظ أن الجماعات الصغيرة منهم التي لا تزال على قيد الحياة (كالمزابيين في الجزائر) تستمر في تأبيد الحساسية والأمانة الدينية الخارجية المرفوضة من قبل السلطات السنية والشيعية معاً. انظر انسيكلوبيديا الإسلام. مادة أباضية.

(١١) أنظر جاك بيرك: علماء دين، مؤسسون، وثائرون في المغرب (القرن السابع عشر). باريس. سندباد ١٩٨٢. وانظر أيضاً بالإنكليزية: «Islam in tribal Societies, from the Atlas to the Indus» الإسلام في المجتمعات القبائلية من جبال الأطلس وحتى المحيط الهندي، من نشر أكبر. س. أحمد ودافيد. م. هارت. لندن ١٩٨٤.

(١٢) أنظر عبد الله العروي: «أزمة المثقفين العرب: نزعة ترالوية أم تاريخوية». باريس. ماسبيرو ١٩٧٤.

(١٣) اقصد بذلك الضغط الديمغرافي (السكاني) والعلمنة الممارسة على أرض الواقع، والتعقلن أو إدخال العقلانية، واستبدال الاقتصاد القائم على الفائدة والانتاجية بأخلاقية الفقر واحتقار العالم، ثم دخول النمط الغربي للاستهلاك، الخ. . .

(١٤) هذا المقطع استشهد به ايف كونغار. مصدر مذكور سابقاً. الجزء الثاني، ص ١٢٢ ـ ١٢٣. إني استشهد بهذا النص لسببين: الأول، هو أنني أشاطر ايف كونغار تحليلاته بخصوص دقة مصطلحاته وصحة مقاربته للتراث في مواجهة الانتقادات الوضعية ضمن سياق الأزمة الحداثوية المشابهة جداً لتلك الأزمة التي يشهدها الاسلام اليوم. والثاني، إن هدفي يكمن في استخدام مثال الإسلام من أجل أن أرتفع إلى درجتين من التأمل والتفكير لم يُنتَبه إليهما حتى الآن إلاّ قليلاً، أو لم يُنتَبَه إليهما على الإطلاق وهما: بلورة مفهوم التراث الكلي بالنسبة لأديان الوحي الثلاثة (أهل الكتاب)، ثم شق الطريق وتمهيدها من أجل تأسيس انتربولوجيا التراث والحداثة.

(١٥) مصدر مذكور سابقاً.

(١٦) انظر: غريماس C. A. J. Grémas «في المعنى» أو «عن المعنى» جزء ثانٍ سوي ١٩٨٣ عنوان ثانوي: العرفان والايمان ص ١١٥ ـ ١٣٣.

(١٧) أنظر: بول ريكور (Ricoeur): «الزمن والسرد أو الحكاية» منشورات سوي ١٩٨٣.

(١٨) انظر كتابيّ: «قراءات في القرآن» و «نحو نقد العقل الإسلامي».

(١٩) انظر: ستانيسلاس بريتون: «الكتابات المقدسة والوحي» باريس. مطبوعات «سيرف» ١٩٧٩ ص ١٥٥.

(٢٠) انظر ما قلته حول هذا المفهوم في دراستي التي بعنوان: «السيادة العليا والسلطات السياسية في الإسلام»، في كتابي الذي ترجمه هاشم صالح إلى العربية بعنوان: «تاريخية الفكر العربي الاسلامي».

(٢١) منشورات غاليمار ١٩٧٨.

(٢٢) انظر ايف كونغار. مصدر مذكور آنفاً. الجزء الثاني ص ١٦٣. ينبغي مقارنة ذلك مع الطريقة التي يقدم بها ابن تيمية والتراث السني الصحابة. انظر كتابي: «الفكر العربي» طبعة ثانية. باريس المنشورات الجامعية الفرنسية. ١٩٧٩ ص ٢٠.

(٢٣) كانت كلمة الحداثة (باللاتينية modernus) قد استخدمت للمرة الأولى في العالم المسيحي حوالى عام ٤٩٠ ـ ٥٠٠ لكي تشير إلى الانتقال من مرحلة العصور الرومانية القديمة إلى مرحلة المسيحية. انظر العرض التاريخي الجيد لمفهوم الحداثة في الغرب في كتاب هـ. ر. جوس: «نحو جماليات التلقي» (مصدر مذكور تواً).

H. R. Jauss:«Pour une esthétique de la réception» Paris. Gallimard 1978, P. 158-209.

وانظر ما قلته أنا حول الموضوع في كتابي: «الاسلام، أمس وغداً» الطبعة الثانية ١٩٨٢ ص ١٢٠ ـ ١٣٧ (منشورات بوشيه/ شاستيل).

(٢٤) انظر: «الاسلام، أمس وغداً» المذكور للتو.

(٢٥) فيما يخص الغرب ينبغي على القارىء أن يستشير بشكل خاص كتاب فيرنان بروديل:

F. Braudel: Civilisation matérielle, économie et capitalisme XV - XVIII siècle. Paris A. Colin 1979, 3 Volumes.

وأما فيما يخص الاسلام فانظر: كتاب بيرنار لويس «كيف اكتشف الإسلام أوروبا». الترجمة الفرنسية عن دار لاديكوفيرت، باريس ١٩٨٤.

B. Lewis «Comment l'Islam a decouvert L'Europe».

وانظر أيضاً: البيرت حوراني: «أوروبا والشرق الأوسط».

A. Hourani: «Europe and the middle East». london 1980.

(٢٦) يبدو لي علم السيمياء (= علم العلامات والدلالات) في الوقت الراهن العلم الذي يخترق أكثر من غيره وبفعالية أشد الحدود القومية والايديولوجية والتقليدية لكل الخطابات والمعارف التي تنقلها أو تنتشر من خلالها.

(٢٧) انظر: مكسيم رودنسون: «جاذبية الإسلام» أو «سحر الإسلام» ماسبيرو ١٩٨٠.

(٢٨) ينبغي الإلحاح أكثر على أهمية كل الأبحاث والحركات الفكرية التي تستثمر وتخصب المكتسبات الأكثر ايجابية لرواد الحداثة الكبار. أقول هذا الكلام وأنا أفكر بالقراءات المثيرة والمجددة التي خصّصها ألكييه (F. Alquié) لديكارت.

(٢٩) أقصد بالحداثة الموحّدة أو النمطية كل العملية التاريخية والثقافية التي فرض الفكر الغربي عن طريقها بدءاً من القرنين الثالث عشر والرابع عشر نموذجاً للتحليل والعمل التاريخي الذي يكرّس الفصل بين الذات والجسد والذي يرسخ مجموعة أطروحات ومفاهيم مجمّعة وملخصة داخل الميتافيزيك الكلاسيكي. نذكر من هذه المفاهيم: الانطولوجيا المتعالية والزمن البروميثيوسي للتقدم المطرد والتطور المطرد أو المثالي ثم مفهوم التنمية بعدئذ. ومنها أيضاً: مفهوم الفضاء المحسوس للإنتاجية، والعقل العلماني أو الدنيوي الذي يمنح الشرعية ثم الادارة القمعية للإجساد الراغبة (المليئة بالرغبة) مع المونتاجات أو التركيبات الاستيهامية والهلوسية التي تتيح ظهور «الرجال العظام»: أقصد الدولة والأمة القومية الحديثة (Nation) والديمقراطية والاقتراع العام والعلمنة أو الفصل بين الذرى الدينية والدنيوية والمساواة والإخاء والحرية والقفزة إلى الأمام، الخ . . .

(٣٠) وهذا ما حاولت أن افعله في دراسات عديدة في كتابي «نقد العقل الإسلامي المترجم إلى العربية بعنوان: «تاريخية الفكر العربي الاسلامي».

(٣١) أفرق بين التلاعب الايديولوجي والتلاعب السيميائي الدلالي، ذلك أن الأول تكتيكي واستراتيجي ووقح. إنه يقود كل استراتيجيات الهيمنة في الحياة الدولية والألعاب المسيّسة من أجل الاستيلاء على السلطة أو الاحتفاظ بها ضمن الاطار القومي. وأما الثاني فهو ملازم بالضرورة لكل عملية نطق أو تنصيص: إنه يدل على عمليات الانتخاب والحذف التي يمارسها كل متكلم أو ناطق على اللغة.

(٣٢) نشر الكتاب تحت اشراف لوريه (B. Lauret) وريفوليه (F. Refoulé) باريس ١٩٨٢ ـ ١٩٨٣ (٥) أجزاء.

(٣٣) المصدر السابق. جزء اول ص ١٢.

(٣٤) المصدر السابق.

(٣٥) مساهمة السيد طالبي الخاصة بالإسلام هي وصفية محضة.

(٣٦) المصدر السابق.

(٣٧) انظر دراسة محمد أركون: «مشكلة الصحة الإلّهية للقرآن» في كتابه: «قراءات في القرآن»، منشورات ميزون نيف إي لاروز ١٩٨٢.

(٣٨) نلاحظ فيما يخص الاسلام أن المدرسة المعتزلية قد ذهبت بعيداً بما فيه الكفاية في تفحص هذه المسألة ومناقشتها. انظر المرجع التالي:

- *Marie Bernard* «Le Problème de la connaissance d'après le Mughnt du cadi «Abd al - jabbar, Alger, 1982».

ماري بيرنار: مشكلة المعرفة طبقاً لكتاب المغني للقاضي عبد الجبار» منشورات الجزائر. ١٩٨٢.

مناقشة الفصل الأول(*)

السؤال الأول: هل ينطبق النقد الذي تحدثت عنه على الحديث النبوي فقط أم أنه ينطبق على القرآن أيضاً؟

جواب أركون: نجد في اللحظة الراهنة للإسلام المعاصر أنه من المستحيل عملياً فتح مناقشة للنقد التاريخي أو حتى مناقشة تأويلية (herméneutique) بخصوص القرآن. ولكن ينبغي أن أتوسع في شرح ذلك لكيلا يحدث سوء تفاهم. إن هذا الوضع ليس عائداً إلى معارضة أزلية للعلم ملازمة وخاصة بالإسلام بالهيئة التي يمكن أن نتعرف عليه فيها من خلال القرآن والانجازات العقائدية الأولى. إنه عائد إلى الدولة الرسمية التي وضعت منذ الأمويين بمنأى عن كل دراسة نقدية لأنها أرادت أن تجعل منه مصدر السيادة العليا والمشروعية المثلى التي لا تناقش ولا تمس. لقد فرضت هذه الوظيفة السياسية للقرآن نفسها منذ أن تم تشكيل المصحف. وهي الآن تفرض نفسها بشكل مباشر أكثر في الأنظمة السياسية المعاصرة التي هي كلها في حالة بحث عن المشروعية أو الشرعية المفقودة. من الناحية التاريخية نجد أن بعض قراءات القرآن قد استمرت في الذيوع والانتشار حتى القرن الرابع الهجري. بعدئذ أُغلقت المناقشة نهائياً واستمر الوضع هكذا حتى يومنا هذا.

وهنا نجد برهاناً ساطعاً على ما كنت قد قلته لكم عن التراث بصفته ظاهرة ايجابية وديناميكية من جهة، ثم بصفته ظاهرة واقية ومحافظة من جهة أخرى. كانت المجتمعات العربية الإسلامية طيلة القرون الهجرية الأولى تمتلك المبادرة السياسية والاقتصادية والثقافية داخل العالم المتوسطي (عالم البحر الأبيض المتوسط). وكانت واثقة من نفسها وفي وضع خلّاق ومبدع، وبالتالي فقد حصلت مناقشات عديدة جداً ومتنوعة جداً بين مدارس عديدة مرتبطة بفئات اجتماعية مختلفة. وعندما ندرس ما كان يدعى بـ مجالس العلم، أي الحلقات العلمية والثقافية المزدهرة في بغداد

(*) نقدم هنا للقارىء المناقشة الهامة الملحقة بدراسة أركون مباشرة. وفيها يرد أركون مطولاً على بعض الأسئلة التي وجهت إليه بخصوص مواضيع عديدة تخص الدراسة بالذات أو الفكر العربي - الاسلامي بشكل عام (المترجم).

والري (= طهران الحالية) وشيراز واصفهان والقاهرة والقيروان وقرطبة وفي كل العواصم الكبرى، وعندما نرى كيف كان علماء تلك الفترة ومثقفوها يتناقشون ويتحاورون، عندئذ نفهم أنه كانت هناك حركة إنسية (هيومانيزم) فعلية ومنفتحة. ولم تكن هذه الحركة الإنسية أو الإنسانوية تخشى معالجة المشاكل الأكثر حساسية لأن المجتمع ـ ولأكرر ذلك من جديد ـ كان واثقاً من نفسه وكانت المبادرة التاريخية بيده(*). وقد اختلف الوضع بدءاً من القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي عندما دخلنا في مرحلة العقل الأرثوذكسي.

وينبغي دراسة هذا التغير أو التطور الحاصل على مستوى العالم المتوسطي كله حيث كان ظهور الإسلام، كما تعلمون، قد فتح عهداً من المنافسة التاريخية من أجل السيطرة على الخطوط التجارية وبالتالي على مصادر الثروة. ولم تنفك هذه المنافسة تشتد بين الغرب وما ندعوه خطأً بـ «الشرق الاسلامي» لأن هذه المنطقة ليست شرقاً من الناحية الثقافية وإنما هي غرب. وبلغت هذه العملية نهايتها في القرن التاسع عشر باستعمار هذه المجتمعات التي كانت تمتلك المبادرة التاريخية في السابق. وبدءاً من هذه اللحظة بالذات راح التراث يلعب دور الحماية بصفته نظام أمن للجماعة (= للعرب = للمسلمين).

راح العرب ـ المسلمون يلتجئون إلى التراث ويلوذون به من أجل إنقاذ ما يمكن انقاذه من هوية الجماعة، أي من الأمة (بالمعنى الاسلامي الديني). وهذا ما أدى إلى تقديس أكبر للتراث الذي أصبح لازماً عدم تعرضه للهجوم أو حتى خضوعه للدراسة العلمية. وهذه هي الحالة التي نعيشها منذ القرن التاسع عشر والتي تفرض نفسها بصرامة ايديولوجية أكبر منذ استرجاع الاستقلال الوطني ورحيل الاستعمار. هكذا ترون اننا نعيش لأسباب تاريخية واجتماعية وأيضاً سياسية داخلية مرحلة صعبة. ولكن لا يمكن لهذه الحالة أن تدوم إلى الأبد. فقد ابتدأنا منذ الآن نشهد في العالم الاسلامي مبادرات تمشي باتجاه ما يمكن دعوته بأزمة الحداثة، تماماً كأزمة الحداثة التي شهدتها المسيحية الغربية في القرن التاسع عشر والنصف الأول من هذا القرن العشرين.

السؤال الثاني: ومع ذلك لاحظنا أنك قد تحدثت عن إعادة التتريث. فهل يغريك بصفتك باحثاً وضع القرآن على محك الشك ضمن إطار عملية اعادة التتريث هذه؟

أركون: ينبغي أن نتفق على معنى كلمة اعادة التتريث. أعتقد أنك تستخدمها بمعنى العودة إلى التراث ضمن وظيفته الايجابية، أم أنني مخطىء؟ وإذن فعليك أن توضح موقفك بخصوص مقصدي. . .

(*) لهذا السبب نقول مع أركون بأن المجتمع المحافظ والراكد هو الذي يشكل خطراً على حيوية التراث والأمة، وليس المجتمع الحيوي أو «المشاغب» والمجدد. بمعنى آخر فإن المجتمعات المهزومة هي التي تخشى فتح باب النقاش والحوار وتحليل مشاكلها الفعلية وتسمية الأشياء بأسمائها. إنها تتعامى عن مشاكلها أو في أحسن الأحوال تلمّح لها تلميحاً دون أن تجرؤ على مواجهتها وجهاً لوجه. يضاف إلى ذلك أن الفئات المهيمنة والمحافظة ذات الامتيازات تحاول الحفاظ على هذا الوضع القائم والمائع لأنه يطيل من أمد هذه الامتيازات، وبالتالي فهي تقف في وجه فتح أي إضبارة تاريخية أو طرح أي سؤال له معنى. . .

ـ: أقصد اعتباراً آخر، تحليلاً آخر إذا شئت.

أركون: هذا ليس اعادة تتريث. . . أريد أن أفتتح ورشة عمل جديدة تكون فيها ظاهرة التراث المعقدة كما عرضتها لكم خاضعة لإعادة الاعتبار والفهم تماماً كظاهرة الحداثة المعقدة أيضاً والمهيمنة حالياً. ذلك أنه ينبغي الاعتراف بأن هذه الحداثة موجودة فعلاً، وأننا نحياها. وهي التي تتحكم بمقولاتنا العقلية وأساليبنا في التفكير وردود فعلنا وأحكامنا. لكن، هذه الحداثة، من أين تجيء؟ وكيف فرضت نفسها؟ ما هي قيمها ثم ما هي أيضاً حدودها ومحدوديتها؟ يوجد اليوم فرع علمي يدعى بأنتربولوجيا الحداثة يقتضي الخروج من التعريف التاريخاني(*) كما كان قد مارس دوره ولا يزال في قطاعات واسعة من الفكر الغربي أو في التصور الشائع عنه في الحياة اليومية. إن الحداثة تعني التقدم والاختراعات التكنولوجية أو التقنية والسيطرة على القوى الطبيعية. يضاف إلى ذلك أنه عندما يتحدث الغربيون عن الإسلام أو المجتمعات النامية فإنهم يبالغون في قيمة حداثتهم عن طريق معارضتها بالتأخر التاريخي للآخرين. ونلاحظ أن الإسلام معروض ومتصوَّر وكأنه محل لعودة كل الملوسات الماضوية والتراثات السلبية والتخلف والتعصب، الخ. . . ربما كنت أبالغ قليلاً في رسم الصورة والتضاد المذكور لكي أشرح بشكل افضل كيف يمارس كلا السياقين الثقافيين دورهما ولكي أوضح الحاجة إلى إعادة تحديد التراث كما الحداثة من جديد.

لا يمكننا مقاربة التراث (أي تراث) ودراسة الظاهرة التي أدعوها بالتتريث (Retraditio-nalisation) إلاّ إذا قمنا بتحليل نقدي للحداثة. لا أستطيع أن أقوم بذلك هنا كما ينبغي. سوف أقول فقط بأن إعادة التتريث لا تعني العودة إلى القرآن وتعاليم النبي. نحن نعرف أنه يدافع عن هذا الموقف منذ القرن التاسع عشر الحركة الاصلاحية المدعوة بالسلفية، أي أنصار العودة إلى العصر المثالي للسلف الصالح. هكذا نلاحظ أن إعادة التتريث تمثل أولاً خطاباً ايديولوجياً يعظم التراث عموماً دون الاهتمام بمضامينه الحقيقية أو بأهميته العقائدية (وتقييم هذه الأهمية) أو بالوسائل العملية لتحيينه وتنشيطه أو تجسيده في التاريخ من جديد. إنهم يقيمون التعارض والتضاد بين الأصالة المفترضة وبين عملية العلمنة والقطيعة الحاصلة مع التراث. يفرض هذه القطيعة وتلك العلمنة في الحياة اليومية كل مرور إجباري من حالة الحضارة الزراعية أو الرعوية إلى حالة الحضارة العمرانية والصناعية. إن إعادة التتريث المتمثلة بالنزعة السلفية تعني إذن نوعاً من التعمية والتمويه لعمليات التطور الاجتماعي والاقتصادي والثقافي الواقعية التي تفرض نفسها حتماً مع ضرورات التنمية الملحة. ينبغي أن نلاحظ هنا أن الفكر المسيحي لم يتصرف بشكل مختلف منذ القرن التاسع عشر، فقد قاوم هو الآخر عملية العلمنة في الوقت الذي قبل فيه أو اعتمد (بعد حصول الأمر الواقع) كل الوقائع الناجزة للثورة الصناعية والعمرانية. أي إنه اضطر

(*) يميز اركون والفكر الحديث عموماً بين التاريخانية (historicisme) التي سادت إبان المرحلة الوضعية وبين التاريخية (historicité). للمزيد من التوسع حول هذه النقطة انظر دراسته الموجودة في هذا الكتاب بعنوان: «الإسلام، التاريخية والتقدم».

للاعتراف بالتغيير والتقدم وراح يبرر موقفه عن طريق التجديد التيولوجي (انظر: الفاتيكان الثاني).

لهذا السبب أقول بأن التراث يظل شيئاً لا مفكَّراً فيه ضمن الفكر المتولد عن أديان الكتاب المقدس. فهو إما أن يستمر في فرض نفسه على الهيئة الاعتقادية الايمانية، وإما أنه يؤكد على صلاحيته التي تموه وتقنّع (من قناع) التحولات والانقطاعات الفعلية التي يتعرض لها ويمتحن بها. نجد أن هذه المقاربة السوسيولوجية والانتربولوجية للتراث تدخل في دائرة اهتمام المختصين بالعلوم الاجتماعية ولكن لم تدخل حتى الآن في دائرة اهتمام التيولوجيين (علماء اللاهوت).

السؤال الثالث: لقد طرحتَ المسألة بشكلٍ دقيق، ولكن اعذرني إذا قلت لك ما يلي: لقد انتبهت إليك منذ فترة ورأيتك تصافح امرأة يداً بيد. أعتقد أننا نستطيع تفسير كل ما كتبته على اللوح لتوضيح عرضك من خلال هذه الحركة. في الواقع إن هذه هي المشكلة التي تطرح نفسها إننا نلاحظ أن القرآن (الذي هو نص مقدس بامتياز) يمنع بشكل صريح مثل هذا العمل الذي فعلته ويدينه. وأنت تريد دمج ظاهرة القرآن داخل كلية الممارسة السوسيولوجية (الاجتماعية) الحالية. ولكني لا أعرف بالضبط كيف ستواجه هؤلاء الناس الملتزمين بل والمتعصبين والذين ربما كانوا موجودين بيننا الآن. هذه هي عقدة المسألة. لا يتحدثون كثيراً عادة عن الاقتصاد في الإسلام، وإنما يتحدثون بشكل خاص عن الاسلام السوسيولوجي.

الشيء الذي يخيف الغرب، الشيء الذي يؤذي الغرب هو ما تكلمت عنه أنت من وجود بعض الميل لدى العالم الاسلامي للانكفاء على ذاته وعلى قيمه بصفتها أداةً فعالة ملائمة لمقاومة الغرب أثناء فترات الأزمة. أما أنا فأقول بأنه ينبغي التوصل في لحظة من اللحظات إلى حسم الموضوع لأننا نتألم ونعاني.

لقد وجد في العالم الاسلامي ومن خلال تاريخه شخصيات تجرأت على الانتقاد ومارست النقد التاريخي. كان عندنا ابن خلدون، المؤرخ الممتاز. ولكن مأساتنا تكمن هنا، وينبغي طرحها ومعالجتها بمصطلحات ملموسة للعلاقات الاجتماعية. إنها لا تكمن فقط في النصوص. كيف يمكنك أن تتناول بالتحليل نصاً مقدساً بامتياز؟ أنا شخصياً لا أعرف الجواب. وأجد نفسي أحياناً عرضة لتناقضات عديدة، لجملة تناقضات. إن مأساتنا تكمن في الحياة اليومية الدائمة، هذه الحياة التي تضغط علينا وتقلقنا. هذا هو العالم الاسلامي الراهن.

أركون: نعم، إني أفهم جيداً تناقضاتك والصعوبات التي تعاني منها، والتي نعاني منها، جميعاً فيما أعتقد. أنا راضٍ عما قلته لأنك تبرهن على صحة التحليلات التي أحاول تطبيقها على الفكر الاسلامي الكلاسيكي والمعاصر. لقد حرصت على أن أقدم لكم أربعة أنواع من المقاربة في بداية هذا البحث، وذلك لكي أفتح المجال (أو الفضاء) لكل الخطابات التي تتنافس اليوم في المجتمعات الاسلامية. إن لخطابك (أو لرؤيتك) مكانه ضمن مقاربتي ومنهجيتي، وأنا لا أستبعده أبداً. ولكني أخضعه إلى نفس الجهد النقدي والتحليلي والتوضيحي الذي أطبقه على الخطابات الأخرى. فعندما تقول مثلاً (وكلامك هذا لا يدهشني حتى ضمن الإطار الذي نتحدث فيه الآن) بأن مصافحة المرأة شيء ممنوع في الاسلام فإنك تستخدم مفهوماً للإسلام

يشيعه خطاب التتريث وإعادة التتريث. إن المرأة ومكانتها القانونية وموقعها في المجتمع قد أصبحت جميعها أحد المواضيع الايديولوجية الضخمة المستخدمة لتبيان تفوق الحل الاسلامي على الحل الغربي. أما الرهانات الداخلية لمثل هذه العملية فهي مموّهة ومقنّعة كالعادة دائماً. من المعروف أن هناك صراعاً عنيفاً على التوظيف والعمل في مجتمعاتنا التي تتوافر فيها اليد العاملة بكثرة زائدة عن الحد. ولهذا السبب فإن الرجال يريدون المحافظة على احتكار الفعاليات الاجتماعية. يضاف إلى ذلك أن العقليات تتطور ببطء شديد بخصوص كل ما يتعلق بمسائل الجنس واستراتيجيات الزواج وبنى القرابة وأنظمة التبادل المتمحورة كلها حول المرأة. وبدلاً من تركيز النظر على القرآن ينبغي علينا بالأحرى أن ندرس المناطق التأسيسية المولّدة لكل الخطابات الاجتماعية ولكل الأنظمة الايمانية والتصورية ولكل شبكات الإدراك والتحسس وحتى الأعماق النفسية...

السؤال الرابع: لقد جاءنا محاضرون قبلك منهم السيد عبد المجيد تركي الذي قال لنا بأنه يوجد مئتا آية معيارية من الستة آلاف آية التي يحتويها القرآن، وأنه لا يوجد في المئتي آية هذه إلّا المعايير الخاصة بقانون العقوبات والوضع العائلي.

أركون: هذا صحيح. إنها آيات معيارية، ولكنها معيارية داخل مجموعة نصية متكاملة تصعب جداً قراءتها ضمن المعنى الذي حددته في كتابي قراءات في القرآن. لا أعرف إذا كان السيد تركي قد قال لكم بأن مجمل الآيات القرآنية قد ولّد ولا يزال يولد حتى الآن مناقشات تأويلية أي: تفاسير. وذلك أنه حتى عندما تكون آية معينة واضحة ومعيارية، فإنه يبقى لازماً أن نحدد طبيعة السياق الذي تندرج فيه وتمارس وظيفتها فيه وتتلقى فيه معناها وأهميتها الحقيقية. كان الفقهاء التيولوجيون قد اهتموا ليس فقط بالسياق اللغوي للآيات وإنما أيضاً بالسياق الاجتماعي والتاريخي من خلال العلم المدعو بأسباب النزول. لم يعد المسلمون يهتمون بهذا العلم منذ وقت طويل لأنهم يعتقدون أن الشيء اللازم كان قد أنجز وبشكل جيد من قبل الفقهاء مؤسسي المدارس والمذاهب. ينبغي اليوم استعادة الآيات المدعوة تشريعية أو معيارية ضمن إطار تيولوجيا حديثة للوحي. أكرر القول هنا بأن هذه التيولوجيا غير موجودة حتى عندكم انتم المسيحيين، وذلك على الرغم من أنكم قادرون أكثر على الاستفادة من البحوث الجارية لعلوم الإنسان والمجتمع. لا يهتم المستشرقون إطلاقاً بنقد العقل التيولوجي في الاسلام. وأما المسلمون فهم مهتمون فقط بالتجميع والتبحّر، وهم كالمستشرقين لا يهتمون بجعل ملاحظاتهم وأحكامهم نسبية عندما يتعلق الأمر مباشرة بمسائل تيولوجية خطيرة. لهذا السبب أكرر القول بأن أي تقديم محض واقعي للإسلام ضمن سياق مسيحي كالسياق السائد هنا في كلية القديس لويس فإنه سيلعب دور التبجيل والتعظيم للفكر المسيحي الحالي بالقياس إلى الإسلام. هكذا نجد مثلاً أن المسألة الخاصة بالآيات المعيارية (التشريعية) يشير ضمنياً إلى «تفوق» الأناجيل على القرآن لأنها لم تخلّف للتيولوجيا المسيحية صعوبة كهذه.

هناك عوامل أخرى تفسر لنا السبب في أن الشريعة ناشطة اليوم من جديد في العديد من الدول دون أن يعاد فتح ورشات المعرفة والأضابير التي بلورت وأنجزت بين القرنين الأول

والرابع الهجري وذلك من أجل تأويل النص القرآني بشكل أفضل. لنذكّر هنا بواقعة ضخمة وحاسمة هي: نشوء الدول «الحديثة» ذات الحزب الواحد واحتكار السلطة وتمركزها في يد قائد واحد. إن جهاز الدولة كله مشكّل على صورة أجهزة الدول الأكثر علمنة في بلدان الغرب. ولكنهم يكثرون من الاحتماء بالإسلام والإشارة إلى الإسلام لكي يخلعوا غطاء «دينياً» بل وحتى «إلهياً» على تطور دنيوي واقعي يرسخ قطيعة مشابهة لما عرفته المجتمعات الصناعية منذ القرن التاسع عشر. إن الاسلاميات الوصفية(*) تحافظ على هذا الغطاء الذي يحجب كل الآليات الحقيقية التي تقود حياة المجتمعات الاسلامية المعاصرة. وحده نقد الايديولوجيات يهتم بتعرية كل ما هو مطموس ومخفي أو مقنّع ومموّه من قبل الخطابات الاجتماعية.

السؤال الخامس: إذا كنت قد فهمتك جيداً فهذا يعني أن الاسلام يعاني من صعوبات فيما يخص التحديث والتوجه نحو الحداثة. هل لهذا الاصلاح حظ في النجاح؟ طبقاً لما قيل في هذه الجلسة فإني أرى أن الجانب المتعصب هو الذي يهيمن. فهناك من جهة الجماهير ومن جهة أخرى المثقفون الذين يريدون الاصلاح، ولكنهم غير موجودين في بلدانهم وغير مقبولين أو أنهم يعيشون على هامش المجتمع الاسلامي.

ما هي إذن نسبة حظ التيار التحديثي في النجاح؟

أركون: لا تكن يائساً وأنت لا تزال في أول الشباب! يوجد في علم الاجتماع ما يدعى بالآثار السلبية الضارة لقرار يُتخذ أو لبرنامج عمل ما، ولكن هنالك أيضاً نهايات سعيدة بعد أحداث مأساوية. ومع ذلك فإني أفهم جيداً سؤالك. إنه صحيح تماماً. نلاحظ اليوم وجود ضغط هائل للرأي العام (= للجمهور) في اتجاه المحافظة والتشدّد والرفض الظاهر أو الباطن (اللاواعي) للتطور والتغير. وكل هذا عائد في الواقع إلى حقيقة أولية (= معطى أولي) غالباً ما يتم تجاهله وإحاطته بالصمت، ولكن ينبغي علينا الآن أن نقيس حجمه بالضبط ومدى أهميته. أقصد بذلك العامل الديمغرافي (السكاني). نلاحظ أن عدد السكان قد ازداد بنسبة أكثر من الضعف في كل المجتمعات الاسلامية والعربية منذ عام (١٩٥٠)، بالضبط. ونجد بالتالي أن نسبة ستين بالمائة (٦٠٪) من سكان هذه المجتمعات لا يزيد عمرهم عن ٣٤ سنة، إذا ما انطلقنا من عام ١٩٥٠ كنقطة علّام. وهذا يعني في سلم الأعمار أن (٥٠٪) من عدد السكان لا يزيد عمرهم عن عشرين سنة. هل يتساءل أحد عن الوعي التاريخي أو المرجعيات الثقافية الخاصة بهؤلاء الشباب؟ لقد كبروا وترعرعوا في سني الستينات والسبعينات، أي في الوقت الذي

(*) يقصد أركون بالإسلاميات الوصفية المنهجية الاستشراقية الكلاسيكية التي تكتفي بالمرحلة الوصفية الباردة من الدراسة دون أن تتجاوزها إلى المرحلة النقدية التفكيكية المهتمة فعلاً بحل المشاكل. في الواقع إن علم الاجتماع الوصفي هو علم محافظ بطبيعته لأنه يعرض الأمور ويصورها وكأنها مستمرة إلى الأبد. إنه يتخذ موقفاً (بشكل ضمني غالباً) إلى جانب الوضع القائم والمهيمن. أما علم الاجتماع النقدي فهو ميال إلى التغيير بطبيعته، ولذلك فهو لا يكتفي بالوصف والتحليل البارد على الرغم من أهميته وإنما يتجاوزه إلى مرحلة التعرية الداخلية. انظر مقدمتنا لفكر أركون في مستهل هذا الكتاب.

كانت فيه حروب التحرير والتعبئة الجماعية من أجل البناء الوطني تحتاج لاستخدام شعارات ايديولوجيا الكفاح السريعة والمجتزأة. ونجد أنه حتى المدرسة تساهم في نشر هذه الايديولوجيا بواسطة كل الهيبة الملازمة لما هو مكتوب وبواسطة التعليم الذي يقدمه «الاساتذة».

لديّ في السوربون طلاب يجيئون من كل البلدان الاسلامية. وأنا أعرفهم وأزورهم أحياناً وأراهم في أوطانهم. وبالتالي فأنا أعرف تماماً كيف يمارس «التعليم» دوره و «الثقافة» دورها ضمن الشروط السياسية والاجتماعية التي تحدثت عنها. وعندما تحدثت لكم عن ظاهرة الانقطاع التاريخي أو القطيعة التاريخية(*) فإني كنت أشير إلى هذه الظاهرة بالذات. كيف يمكن لنا أن نحرك هذا الحجم (أو هذا الوزن) البشري الضخم؟ كيف يمكن لنا أن نجعله ينهض ويتحلحل؟ تحاول الدول الجديدة (المتشكلة بعد الاستقلال) مواجهة هذا التحدي بنجاحات متفاوتة. ولكنها لا تقدم دائماً للمثقفين والباحثين الدعم الذي يستحقونه. فمجتمعاتنا لا تزال غير مدروسة وغير محلّلة وهذا هو أحد الأسباب الهامة جداً في التخلف التاريخي الذي تعاني منه. وبسبب أننا لا نعرف أن نقول شيئاً يذكر عن هذه المجتمعات فإننا نكتفي بتعميمات ضارة وكاريكاتورية عن الاسلام. ولكننا نعلم أن الدين ليس إلاّ جانباً واحداً من الواقع الاجتماعي الكلي. ينبغي علينا إذن أن نعرف في أي اتجاه ينبغي توجيه المعرفة والممارسة ضمن هذه المرحلة التاريخية المتسارعة والصعبة جداً.

السؤال السادس: أنا شخصياً مؤرخ وباحث، وأنا لا أشتغل إلاّ في علم الحديث، حيث راحت الأحاديث تترسخ منذ القرن العاشر. أريد أن أسألك: هل أنت مستعد لأن تضع موضع الشك ولو آية واحدة من القرآن طبقاً لما فعلته منذ لحظة؟ إن هذا النص معترف به اليوم بأنه نص تاريخي من قبل كل الباحثين سواء أكانوا مسلمين أم مسيحيين أم يهوداً أم من أي اتجاه آخر، وهم مستعدون للاعتراف بأن النص الذي ظهر في القرن السابع الميلادي هو نفسه الذي يوجد بين أيدينا اليوم في هذا القرن العشرين. ونحن كمسلمين، هل نستطيع أن نضع موضع الشك هذه الآية التي قرأها أحد الحاضرين منذ بضع دقائق(**)؟

(*) يقصد اركون بالقطيعة التاريخية هنا (rupture historique) انقطاع الفكر الإسلامي المعاصر (وبالتالي الفكر العربي أو الفكر المكتوب بالعربية) عن فترة البحث والقلق والغليان الثقافي التي سادت الإسلام الكلاسيكي (من القرن الثاني وحتى الخامس الهجري). إن «الإسلام» المقدّس في المدارس والجامعات ليس هو إسلام المرحلة الابداعية الكلاسيكية وإنما هو اسلام المرحلة الاتباعية السكولاستيكية. ونحن نجهل معظم المؤلفات والمفكرين والمناقشات الضخمة التي جرت في تلك الفترة الغنية والتعددية من تاريخنا. يضاف إلى ذلك انقطاع الفكرالاسلامي والعربي عن الحداثة الفكرية الغربية المنتجة التي ابتدأت منذ القرن السادس عشر (ديكارت) ولا تزال مستمرة حتى اليوم مع علوم الإنسان والمجتمع.

(**) نلاحظ أن صياغة الأسئلة غير واضحة دائماً بما فيه الكفاية، والسبب هو الطابع الشفهي والارتجالي للحوار. ولكن أجوبة أركون دائماً واضحة وهذا هو المهم. كما أن قراءتها تساعدنا على فهم السؤال بشكل أفضل.

أركون: كما تلاحظون فإن هذا السؤال يحصرنا في نوع من المبارزة التيولوجية كتلك التي كانت تدور في العصور الوسطى: إما هكذا، وإما فلا. إن منطق «النعم واللا» هذا الذي كان يوجه المماحكات التيولوجية في الإسلام كما في المسيحية لم يعد هو منطق علوم الإنسان والمجتمع الراهنة. لم تعد المشكلة تطرح نفسها بصيغة الصحة أو التزوير، إنها لم تعد تطرح نفسها حول معرفة فيما إذا كانت هذه الآية أو تلك هي آية قرآنية بالفعل أم لا، ولا حتى في معرفة فيما إذا كانت الآيات التي ذكرها لكم السيد تركي هي معيارية وتشريعية أم لا(*). لم تعد المشكلة تكمن هنا، ذلك أن هناك مشاكل سابقة وأولية ينبغي طرحها قبل أن نصل إلى هؤلاء الذين يستمتعون في اجترار نفس الكلام بسبب الكسل أو الجهل. ما هي المشاكل الأولية أو الجذرية؟ سوف أذكر أولاً مسألة علاقة الإنسان بالتقديس (Le sacré). إن التقديس يحيلنا إلى حقيقة أكثر جذرية وعمقاً وأهمية، وذلك لأنه موجود في كل المجتمعات وفي كل الثقافات وكل التجارب الفردية. وعندما نجمِّد كالأقنوم عامل التقديس الموجود في القرآن والأناجيل والتوراة... فإننا نجد أن كل تراث يرفع إلى مرتبة الحقيقة المتعالية التي لا تُتَجَاوَز ما ليس إلاّ نمطاً متغيراً ومتحولاً من ظاهرة التقديس (أو بعد التقديس) الموجودة في كل مكان. ما وضع ظاهرة التقديس في مجتمعاتنا الحالية بغض النظر عن تجلياتها الموروثة من الماضي والخاضعة للتعديلات والتحولات الجذرية؟ بالطبع فإن ظاهرة التقديس تستمر في الوجود، ولكن دعاماتها مختلفة وتجلياتها متغيرة. وعندما نستطيع بلورة نظرية مرضية لظاهرة التقديس أو لانبثاق ظاهرة التقديس ومنشئها ومسارها داخل الوعي ودعاماتها المتغيرة في الوجود البشري، فإننا عندئذ نكتشف أن مشاكل الصحة والموثوقية أو الاختراع والتحريف الذي لحق بالنصوص المتلقاة على أنها مقدسة، أقول نكتشف بأن هذه المشاكل ثانوية في الحقيقة. إن منطق الثالث المرفوع (منطق الصحة أو اللاصحة) يبدو عندئذ تافهاً لا أهمية له لأننا نكتشف قارات أخرى من الحقيقة النفسية واللغوية والتاريخية للإنسان. كانت هذه القارات قد طُمِرت (أو طمست) وأزيحت من ساحة البحث والتفكير عن طريق تيولوجيا من نوع منطقي ـ مركزي (Logocentrique) أو عقلانوي أو منطقي بالمعنى الأرسطوطاليسي للكلمة. أما ثقافتنا المعاصرة فهي تولِّد بالتدريج وبشكل متزايد منطقاً تعددياً. إنها تدفع بحدود المعرفة نحو العالمية أو الكونية المحسوسة للكائن المطلق، ونحو النقد الجذري للآخر. لم يدخل الفكر الإسلامي بعد في هذا الحقل الجديد من المعقولية والفهم. لهذا السبب فإني أتحدث عن لا مفكَّر فيه ومستحيل التفكير فيه في الفكر الاسلامي، وذلك ضمن الشروط

(*) هنا يحدث أركون احدى أهم الزَّحْزحات في تاريخ الفكر الاسلامي. تتمثل هذه الزحزحة فيما يلي: ليس مهماً في نهاية المطاف هل هذه النصوص صحيحة أم لا، موثوقة أم لا، تعود إلى صاحبها والفترة المنسوبة إليها أم لا... كانت هذه الأسئلة تهم المؤرخ الوضعي الفللوجي وتشغله كلياً فلا يتعداها إلى شيء آخر. إن الفكر الحديث لا ينكر أهميتها، ولكنه لم يعد يراها كل شيء، بل لم يعد يراها أساسية جداً. أصبح الشيء الأساسي في نظره هو التالي: كيف استطاعت هذه النصوص أن تشغل وعي الناس وتسيطر عليهم طيلة قرون وأجيال؟ كيف استطاعت أن تفرض هيبتها وقدسيتها على الجميع دون استثناء؟ كيف استطاعت ان تنسينا تاريخيتها كلياً فتبدو مجردة إطلاقية تقف فوق التاريخ؟...

الحالية. أنظر بهذا الصدد كتابي «نقد العقل الاسلامي» الذي ترجم إلى العربية بعنوان: «تاريخية الفكر العربي الاسلامي».

السؤال السابع: معلوماتنا ضعيفة عن الاسلام، ولهذا السبب أود أن أطرح عليكم هذا السؤال: هل شبيبة إيران وليبيا، البلدين اللذين يمثلان بطلي الإسلام اليوم يهتمون بالإسلام أم أنهم مشغولون بهموم اقتصادية أو أخرى؟ لا أريد أن أجرح أحداً، ولكننا لا نتنبه جيداً لما تفكر به هذه الشبيبة الهائلة. هل هناك بالفعل شيء آخر يقف خلفها غير النفوذ السوفياتي أو الأمريكي؟

أركون: للأسف هذا ما تقوله وسائل الإعلام الغربية... بالطبع معلوماتنا ضعيفة عنهم. هناك عدد كبير من الشبيبة في كل البلدان الاسلامية كما قلت لكم آنفا. وهم يمثلون الأمل والارادة المتجهة نحو التجديد والتغيير، ولكنها غير موجّهة كما ينبغي وغير مدعومة من قبل الدولة أو من قبل المجتمع. ولكن هذه الشبيبة لا تستسلم كلها لايديولوجيا الكفاح، كما أنها تستسلم بشكل أقل للتصورات التي تقدمها عنها وسائل الإعلام في الغرب. إن وسائل الاعلام هذه تغذي الأحكام المسبقة والتصورات الشعبية السائدة عن الاسلام وذلك لأهداف ايديولوجية خاصة بكل مجتمع من المجتمعات الغربية. إن هذا الوضع يشابه تماماً الطريقة التي تعامل بها وسائل الاعلام الغربية البلدان الشيوعية. إن وسائل الاعلام هذه تمارس عملية التلاعب بالرأي العام الداخلي أكثر مما تهدف إلى تقديم معلومات صحيحة.

لنأخذ مثالاً على ذلك الطريقة التي تعامل بها وسائل الاعلام الغربية في بلجيكا أو فرنسا او الولايات المتحدة الأمريكية أو في أي مكان آخر أحداث بولونيا من جهة وكيف عاملت أحداث إيران من جهة أخرى. إذا نظرتم إلى ذلك جيداً عرفتم إلى أي مدى يستطيع التلاعب الأيديولوجي أن يتحكم بالرأي العام للمشاهدين الغربيين ويوجهه في هذا الاتجاه أو ذاك. هذا هو أحد المعطيات الأساسيةالذي ينبغي أخذه بعين الاعتبار. ينبغي أن نلفت انتباهنا إلى ذلك. وللأسف فإن المواطنين لا يستطيعون مقاومة وسائل الاعلام والتخلص من هيمنتها، وبالتالي فإنه لا ينبغي علينا فقط مقاومة الصعوبات التي ذكرتها في الجهة الاسلامية، وإنما ينبغي علينا أن نقاوم صعوبات وعراقيل أكثر ضخامة خلقها الموديل الغربي: أقصد نمط التنمية الغربية والنمط الثقافي الغربي الذي تشيعه وسائل الاعلام الضخمة التي تمتلكونها هنا في الغرب والتي لا تستطيعون أنتم بالذات السيطرة عليها دائماً. يتحدثون الآن (في الغرب) عن أزمة النموذج الحضاري الغربي، وعن ضعف الهيمنة الغربية. ولكنهم يقولون ذلك بشكل خاص في المؤتمرات الدولية لكي يوهموا بوجود تساوٍ في مقدرة كلتا الثقافتين على إبراز غناهما... هذه الصورة المثالية للأمور تنقضها الممارسات العملية من مبادلات اقتصادية أو تنقلات النخب العلمية والثقافية أو تمركز الرأسمال ووسائل الاعلام ثم الهيمنة التكنولوجية للقوى العظمى. هنا أيضاً إذا ما نظرنا للأمور عى مستوى المسرح الدولي وجدنا أن مسألة الإسلام وبشكل عام كل الأديان تبدو بمثابة الوسيلة الملائمة للتخفيف من حدة التناقضات المأساوية الممزقة، هذه التناقضات التي تفرضها كل ولادة عسيرة لنظام من القيم جديد.

الاسلام في التاريخ(*)

«وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم بعد خوفهم أمناً يعبدونني لا يشركون بي شيئاً ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون».
(القرآن، سورة النور، آية ٥٥)

يذكرنا هذا العنوان «الاسلام في التاريخ» للوهلة الأولى بذلك العرض السردي المبسَّط جداً الذي يكرره عادةً عدد كبير من الكتاب المسلمين والمستشرقين. وهم عندئذٍ يتبعون التسلسل الزمني للأحداث منذ نزول الوحي على محمد في مكة عام (٦١٠ ـ ٦١٢ م) ويستمرون في السرد حتى نصل الى مشارف الاضطرابات والاحداث العنيفة التي يشهدها العالم الإسلامي المعاصر. وهكذا يقومون بوصف أربعة عشر قرناً من الزمن والتاريخ مركِّزين اهتمامهم فقط على بعض الشخصيات الدينية والثقافية والسياسية الكبرى، وعلى بعض اللحظات الحاسمة لمجرى القدر الجماعي للأمة. ويتحدثون عندئذٍ عن بدايات الاسلام والدولة الاسلامية (٦١٠ ـ ٦٣٢ م) وعن خلافة المدينة (٦٣٢ ـ ٦٦١ م) وعن السلالتين الكبيرتين: الاموية والعباسية (٦٦١ ـ ٧٥٠ م)، (٧٥٠ ـ ١٢٥٨ م) على الترتيب. ثم يتحدثون متدرجين في الزمن عن عملية الانقسام والتشظي السياسي والضمور الثقافي للامبراطورية او المملكة الكلاسيكية بين القرنين الثالث عشر والتاسع عشر. هذا على الرغم من النهوض النسبي الذي أمَّنته القوة العثمانية بين القرنين الخامس عشر

(*) توضيح للمؤلف: كانت هذه الدراسة قد ألقيت في الأصل كمحاضرة في مدينة سالزبورغ بتاريخ (٣) أغسطس ١٩٨٣ وذلك ضمن إطار الحلقة الدراسية الدولية للديبلوماسيين وتحت اشراف وزارة الخارجية النمساوية. ولم أختر شخصياً العنوان وإنما قبلت به كما اقترحه عليَّ منظمو هذا اللقاء الهام. سوف يرى القارىء أن هدفي يكمن في التفكير بالتاريخية داخل إطار الفكر الاسلامي. إنني أريد إضفاء الطابع التاريخي والإشكالي على المواقع الدوغمائية والعقائد المكرورة والمفروضة بالقوة من قبل الخطاب الاسلامي المعاصر وكأنها معطيات ايمانية لا تناقش. ولهذا السبب شددت على كلمة «في» التاريخ وأعطيتها معناها الأقوى: أي الاسلام في التاريخ فعلاً وليس خارج التاريخ.

والسابع عشر. ثم نصل بعدئذٍ الى الفترة الاستعمارية (١٨٠٠ ـ ١٩٥٠) وأخيراً إلى حروب التحرير التي جرت مؤخراً ولا تزال.

من المؤكد ان هذا الوصف الساكن والجامد للاحداث سوف يخيب أمل رجل السياسة ورجل البحث العلمي في آن معاً. فهما يرغبان في التوصل الى معلومات جديدة وتفسيرات علمية دقيقة للامور. في الواقع انه يصعب إنجاز هذين الهدفين معاً. ذلك اننا نجد غالباً فيما يخص الاسلام إما دراسات أكاديمية متبحرة وموثقة دون أي ابتكار أو انفتاح نظري، وإما تنظيرات سريعة وعمومية ناتجة عن تأويلات غير ناضجة للاسلام[1]. لما كنت واعياً كل الوعي بهذين النقصين فانني سأحاول القيام بعملية مزدوجة، أي توجيه البحث باتجاه التأمل بمكانة الاسلام في التاريخ والآثار التي تركها التاريخ على الاسلام في آن معاً. أريد في ذات الوقت أن أتجاوز الرؤيا الافتخارية والتمجيدية للمسلمين، هذه الرؤيا التي تخضع الكلية التاريخية (أو كلية التاريخ) للوحي وتدخّل الله في التاريخ: أي تخضعه للقانون الديني أو الشريعة التي أُنجزت وبُلورت انطلاقاً من القرآن. وهذا هو معنى الآية التي وضعتها في مقدمة هذه الدراسة. وأريد من جهة أخرى أن أتجاوز الرؤيا المتشظية والخارجية للمستشرقين الذين يمارسون تارة عملية التبجيل والتمجيد كما المسلمين، وتارة يختزلون الاسلام إلى مجرد وقائع وأحداث ثقافية أو حضارية.

وهكذا بدلاً من أن أنطلق من البدايات الزمنية الأولى للإسلام وأتتبّع مجرى الأحداث المنتقاة بالتسلسل حتى يومنا هذا، فسوف اركز الحديث اولاً على الموضوعات الاكثر حضوراً وترددا في الخطاب الاسلامي المعاصر. سوف نرى كيف أن هذه الموضوعات تحيلنا بشكل ملح وطبقاً لطراز محدد من المعرفة الاسطورية إلى المراحل الأكثر دلالة على تداخل الاسلام والتاريخ. بعدئذٍ سوف نتفحّص على التوالي خمسة مواضيع كبرى هي: الخطاب الاسلامي المعاصر، العصر الافتتاحي أو التدشيني، الظاهرة الاسلامية، التجربة الانسية (هيومانيزم)، الدين والمجتمع بين القرنين الخامس والخامس عشر الهجريين (أي بين الحادي عشر وحتى العشرين ميلادياً).

الخطاب الاسلامي المعاصر

يعود انبثاق ما ادعوه بالخطاب الاسلامي المعاصر وانتشاره وتوسعه الى عام ١٩٧٠ فقط. بموت جمال عبد الناصر راحت الايديولوجيا الاسلامية تحل سريعاً محل الايديولوجيا العروبية كموضوع محرك للقوى الاجتماعية الأكثر نشاطاً وفعالية. كانت الايديولوجيا العروبية التي رافقت الناصرية قد حقّقت انتصارات سياسية صارخة ولكن عابرة سريعة الزوال. وقد تطابقت فترة حماسة الوعي العروبي زمنياً مع فترة التحرر السياسي للمغرب الكبير (المغرب الصغير وتونس عام ١٩٥٦ والجزائر عام ١٩٦٢) ومع تأميم قناة السويس (١٩٥٦) واعلان الجمهورية العربية المتحدة بين سوريا ومصر (١٩٥٨) وبناء سد اسوان العالي (١٩٦٤). ادت حرب يونيو ـ حزيران عام (١٩٦٧) إلى الانهيار العنيف للآمال التي طرحها خطاب الثورة العربية وحلم بها طيلة خمسة عشر عاماً. كانت الهزيمة مُرة وقاسية الى حد كبير وخصوصاً أن الأنظمة كانت قد اوهمت الشعب بان النصر على الابواب. لقد بينت الهزيمة مدى الطابع الاسطوري لخطاب الثورة

العربية، ومدى ضغط وتأثير الاوضاع السياسية والاقتصادية في آن معاً. حاولت جزائر بومدين ان تنافس ليبيا القذافي على خلافة الحركة الناصرية. وهكذا نجحت الجزائر حتى عام ١٩٧٥ في اعطاء بعض المصداقية للثورة الاشتراكية العربية والاسلامية، ولكنها ساعدت في الوقت ذاته على ازدهار وقوة الاسلام الاصولي وذلك من اجل استعادة «القيم الاسلامية» للأمة الجزائرية[١]. أما البعث فقد استمر في التركيز على الطابع العروبي للامة وتجييش مشاعرها. ولكنه يجد نفسه ايضاً في مواجهة الضغط المتزايد للحركات الاسلامية وشعاراتها ومطاليبها.

فيما وراء العالم العربي، نجد ان انتشار الخطاب الاسلامي يترافق ويتناسب مع حجم الضغط الديمغرافي والسياسي والاحتياجات الاقتصادية الضخمة لكل بلد[*]. نلاحظ ان ملايين المسلمين في اندونيسيا والهند وبنغلادش والباكستان وتركيا يجدون في الاسلام ملاذاً ومرجعاً. ولكن مما لا ريب فيه ان انتصار الخميني في ايران هو الذي اشاع الموضوعاتية الدينية ورسّخها وجعلها تحل محل الاتجاهات العلمانية للثورة العربية والاشتراكية.

لن اعود هنا الى الاسباب القريبة والبعيدة لهذا التطور التاريخي الهام (او لهذا الحدث التاريخي الهام[٢]. سوف اذكّر فقط بأن السياسة ذات النزعة الفارسية والعلمانية الناشطة التي اتّبعها الشاه والتضامن الواضح بين هذه السياسة واستراتيجيات الهيمنة الغربية قد أدت الى طلاق كامل بين الدولة والبورجوازية التجارية من جهة، وبين الشعب والطبقات الوسطى من جهة أخرى.

ما هي المحاور والفرضيات والموضوعات المشكّلة للخطاب الاسلامي المعاصر؟ قبل ان نحددها بالضبط ينبغي ان نشير الى انها حاضرة وموجودة في مختلف اللغات الاسلامية. فمن الفيليبين الى المغرب، ومن عمال اوروبا المغتربين الى المسلمين السود في امريكا، ومن المواطنين السوفيات او اليوغسلاف الى شعوب افريقيا السوداء نجد المطامح والآمال ذاتها وانواع الاحتجاج واليقينيات والمطالب ذاتها. ان هذا الخطاب الواسع جداً من حيث المكان، هو ايضاً متّسع وطويل من حيث الزمان. فنحن نستطيع العودة الى الوراء شيئاً فشيئاً انطلاقاً من لحظة الخميني والاخوان المسلمين ثم الاصلاحيين السلفيين في القرن التاسع عشر ثم الحركة الوهابية ثم كبار المفكرين الاصلاحيين كابن تيمية (مات عام ٧٢٨ هـ - ١٣٢٨م) والغزالي (٥٠٥ - ١١١١) والشافعي (٢٠٤ - ٨٢٠) وجعفر الصادق (١٤٨ - ٧٦٥) والحسن البصري (١١٠ - ٧٢٨)...

سوف نركز دراساتنا أيضاً على فكرة ان الخطاب الاسلامي المعاصر[٤] هو خطاب جماعي. ذلك ان المجتمع بمختلف فئاته الحيوية يعبر عن نفسه بواسطته ويجد نفسه فيه وينتج نفسه باستمرار من خلاله. صحيح ان هناك رجال دين كثيرين يعرفون اكثر من غيرهم كيف يربطون آمال ومطامح الشبيبة الراهنة بالصياغات والتعاليم والمبادىء التي رسّخها التراث، ولكن محاور الخطاب الاسلامي المعاصر وفرضياته وموضوعاته تستخدَم بشكل مباشر او غير مباشر من قبل الجميع.

(*) هذا يعني أنه كلما اشتدت الأزمات الاقتصادية والديمغرافية كلما زاد انتشار الخطاب «الاسلامي» أو بالأحرى الاسلاموي، وضعف الخطاب العقلاني...

ان هذه المحاور توجه الحساسية الجماعية وطراز التصور والادراك واللغات والتصرفات. لهذا السبب، نستطيع تحديد هذه المحاور والفرضيات دون الرجوع الى مؤلف معين او كتاب محدد. فنحن نجدها ناشطة في الصحف والمجلات والراديو والمؤتمرات والمحاضرات والمواعظ والمقالات ودروس المدارس الثانوية والجامعات، الخ... ومما يجدر ذكره انه حتى المثقفين المطلوب منهم تحاشي هذا الخطاب ذي الجوهر الايديولوجي والحذر منه يتبنون أطره ومساراته بكل اقتناع. هناك عدد ضخم من أطروحات الدكتوراه كانت قد صممت وكتبت طبقاً للفرضيات الشائعة للخطاب القومي والخطاب الاسلامي المعاصر. يسوغ مثل هذا الوضع الحاحنا على اتخاذ مسافة نقدية تجاه هذا الخطاب. ولهذا السبب نعتبر ان نقل هذا الخطاب الى اللغات الاوروبية(*) (الغربية) بنفس الصياغة والتعابير التي يستخدمها المسلمون لا يكفي من أجل تبيان منشئه التاريخي وتأثيره النفسي - اللغوي ومكانته الابستمولوجية. لهذا السبب أيضاً سوف نبتدىء بتفكيك آلياته الخفية(١).

محاور الخطاب الاسلامي المعاصر

نقصد بكلمة «محاور» التوجّهات الدائمة والمستعادة التي يجددها المسلمون لفكرهم وإرادتهم التاريخية في إعادة تنشيط وتطبيق تعاليم الاسلام. ان مجموع المحاور والفرضيات التي سنستخرجها تشكل بنى الفهم الشائعة لدى الناس الاكثر ثقافة ولدى المؤمنين الاكثر بساطة وسذاجة في آن معاً. انها مشتركة لدى الجميع. سوف نركز الانتباه على المحاور التالية:

١ - الله واحد ومتعال وحي وعادل... وقد توجه بمبادرات عديدة نحو البشر واختار منهم اوصياءه (او رسله) على هذه الارض.

٢ - تمارس كل مبادرة (= كل وحي) نفس اسلوب التوصيل في كل مرة. فالله يختار نبياً أو مرسلاً من أجل التصريح بارادته أو رغباته وأوامره الى البشر. وعندئذٍ ينقسم البشر الى فئتين متمايزتين تماماً هما: فئة المؤمنين الذين لمسهم الايمان أو دخل في قلوبهم/وفئة الكافرين المغرقين في الرفض والضلال.

٣ - ينتج عن ذلك انقسام الزمن الارضي الى «قبل» الوحي/ و «بعده». من هنا ينتج أيضاً التقويم اليهودي او المسيحي او الاسلامي. وحتى الفضاء او المكان فهو ينقسم الى منطقة يجري فيها تطبيق قانون الله وشريعته، ومنطقة اخرى غير خاضعة له (ارض العصيان) او دار الاسلام/ دار الحرب.

٤ - ان القرآن يحتوي على الوحي الكامل والأخير. ولن يكون بعده وحي حتى قيام الساعة

(*) هذا ما يفعله معظم المستشرقين الذين ينقلون النصوص الاسلامية الكلاسيكية أو المعاصرة الى اللغة الفرنسية أو الانكليزية دون أي تحليل تاريخي أو نقدي. أنظر مثلاً ما يفعله أولفييه كاريه بالنسبة لنصوص الاخوان المسلمين.

(النشور) والحساب في الآخرة، كل آية في القرآن تمثل محوراً موجِّهاً من اجل التفكير والعمل (الممارسة).

٥ ـ إن حياة محمد والمدينة ـ الدولة التي أوجدها في «المدينة» (يثرب) بين عامي ٦٢٢ ـ ٦٣٢ تعتبر نموذجاً اعلى ينبغي تقليده في الحياة الفردية والجماعية معاً. يشكل صحابة محمد جيلاً متميزاً ومتفوقاً لأنهم تلقوا بإخلاص وأمانة الوحي القرآني وتعاليم النبي.

٦ـ يُشكِّل كل من الدين والدولة والدنيا ذرى مترابطة لا تنفصم للوجود البشري. ولكنَّ الدين هو الذي يشكل (= يصوغ) بالمعنى القوي للكلمة السياسة والحياة الدنيوية طبقاً للمعادلة التيولوجية التالية: الوحي = الحقيقة المطلقة وهذه الحقيقة هي التي توجه التاريخ الارضي المؤدي بدوره إلى تاريخ النجاة والفوز في الآخرة[١].

٧ ـ بما ان الحقيقة كلها متضمَّنة في الوحي وتجربة المدينة(*) فان النظام الاجتماعي والتاريخي المقبول والشرعي في الوقت الحاضر ينبغي ان يكون متلائماً بالضرورة مع النظام الذي عرفته الأمة في بداياتها في زمن مقدس يعلو على كل الازمان. وهذا هو تعريف الموقف الاصلاحي (أو النزعة الاصلاحية) المنصوح باتباعه منذ القرن الهجري الأول والذي استعيد بقوة في القرن التاسع عشر من قبل التيار السلفي. تسيطر هذه النظرة الاسطورية للتاريخ اليوم أكثر من أي وقت مضى على الخطاب الاسلامي المعاصر. سوف نرى فيما بعد ان الممارسات التاريخية المحسوسة والمعاشة على أرض الواقع تصحح أكثر فأكثر من هذه النظرة.

إن كل المحاور (أو البدهيات) التي انتهينا من تعدادها آنفاً تشكل الاعتقاد واليقين الاسلامي. وهذا الاعتقاد يفترض بدوره في كل تجلياته الفرضيات التالية:

فرضيات الخطاب الاسلامي المعاصر

نقصد بالفرضيات هنا المبادىء التي تستمر في إنتاج كل المعرفة الإسلامية، والواقعة خارج كل ضبط أو نقد ابستمولوجي (= معرفي). تفترض هذه المعرفة ان الكلية التاريخية ناتجة عن المعادلة المذكورة سابقاً، أي: الوحي = الحقيقة الكلية. وهذه الحقيقة توجه التاريخ الأرضي أو الدنيوي الذي يؤدي بدوره إلى الفوز والنجاة في الآخرة. وتفترض أن الوحي موجود كلياً في القرآن الذي كان في البداية عبارة عن مجموعة من العبارات الشفهية التي أصبحت مصحفاً فيما بعد. وإذن، فمن الضروري قراءة (= تفسير) هذا النص من أجل إنتاج المعرفة الصحيحة والموثوقة، وخصوصاً من أجل انتاج القانون الديني الذي يتحكم بالعبادات كما بالمعاملات[٢]. لقد أسس الفكر الاسلامي الكلاسيكي علماً خاصاً للتساؤل عن الشروط اللغوية والتاريخية للتأويل الصحيح للنصوص المقدسة (قرآن + حديث). نقصد بذلك علم اصول الفقه والشريعة. على

(*) يستخدم أركون تعبير «تجربة المدينة» بدلاً من كلمة الاسلام لكي يصف الانقلاب الذي أحدثه النبي محمد أثناء حياته بشكل تاريخي. إنه يستخدمه لكي ينزع البداهة عن تلك اللحظة التأسيسية ويكتشف تاريخيتها دون أن ينزع عنها بعدها الروحي وشحنتها الدينية وغطاءها الرمزي الخلاق.

الرغم من ان هذا العلم قد توقف عملياً وأهمل بعد القرن السادس الهجري أو الثاني عشر الميلادي (ولكنْ بشكل أقل لدى الشيعة) فانه يدعم الفرضيات التالية ويقويها بدلاً من أن ينقدها:

١ ـ إن الصحة التاريخية(*) للمصحف قد تأكدت نهائياً منذ الجمع الذي تم في خلافة عثمان (سنة ٢٣ ـ ٣٥ هـ/٦٤٤ ـ ٦٥٦ م)، وكل تشكيك بظروف هذا التشكل يعتبر زندقة كبرى تؤدي الى المعاقبة والقصاص الصارم.

٢ ـ شهدت تعاليم محمد نقلاً موثوقاً كلياً بفضل ذاكرة الصحابة وأمانتهم العلمية التي لا يرقى اليها الشك ثم بفضل التابعين حتى تاريخ تثبيت التعاليم والنصوص كتابةً. ونتج عن ذلك صحيح البخاري (مات عام ٢٥٦ هـ / ٨٧٠ م) او مسلم (٢٦١ هـ / ٨٧٥ م) فيما يخص السنة، والكليني (م ٣٢٢ هـ / ٩٤٠ م) وابن بابويه (٣٨١ هـ / ٩٩١ م) فيما يخص الشيعة.

٣ ـ القانون الديني مرسَّخ كلياً من قبل السيادة المقدسة التي لا تناقش للنصوص المُجمَّعة في التراثين المذكورين آنفاً (التراث السني + التراث الشيعي). إنه موثوق وراسخ إما من قبل نصوص واضحة وقاطعة، وإما بشكل غير مباشر عن طريق اجماع المسلمين أو القياس(*).

٤ ـ يتقن الأئمة المجتهدون المسؤولون عن بلورة الشريعة كل العلوم التقنية من قواعد لغة عربية ومفردات (معجم) وفقه لغة وبلاغة وأسلوب وعلم معنى ومنطق وتاريخ، هذه العلوم التي لا بد منها ومن السيطرة عليها لأجل تحديد المعنى الوحيد والصحيح لكل نص مقدس. وهكذا أنجزوا خلاصات تيولوجية وفقهية ـ قانونية تفسر التشريع الإلهي من أجل مجتمع البشر. وقد ضمنوا بذلك لكل الأزمان تطبيق (أو امكانية تطبيق) المبدأ الذي ينص على: **ألا حكم إلاّ لله**. ومهمة رئيس الدولة سواء كان خليفة او سلطاناً او اميراً او رئيساً ان يسهر على التطبيق الحرفي لكل مواد الشريعة.

٥ ـ لا يمكن للعلوم التقنية الخاصة بالتفسير الكلاسيكي ان تعرف القطيعة الابستمولوجية التي ترمي في سلة المهملات وسائل هذا التفسير وتحديداته ونتائجه(*). وبهذا الشكل يستعصي العقل الاسلامي على التاريخية (أي أن الزمن يتغير ويتحول ويبقى هو ثابتاً على حاله).

إن طراز وجود الاسلام في التاريخ مرتبط بالحفاظ على هذه الفرضيات على الرغم من التكذيب القاطع الذي تلقاه من جهة الواقع والنقد العلمي الحديث معاً. سوف نرى كيف ان الموضوعات الأكثر شيوعاً وانتشاراً في الخطاب الاسلامي المعاصر تنعشها من جديد وتقويها.

(*) يقصد أركون أن العقل الديني الإيماني المتشكل هكذا يرفض تطبيق مبدأ القطيعة الابستمولوجية أو المعرفية على العلوم التقنية التي يرتكز عليها. هذا في حين أن العلم الحديث كله يبين مدى المسافة الشاسعة والقطيعة الواضحة بين فقه اللغة الكلاسيكي والألسنيات الحديثة، وبالتالي بين مناهج التفسير القديمة ومنهجيات دراسة النصوص الحالية أو بشكل أعم بين المنظومة الفكرية التقليدية والمنظومة الفكرية الحديثة.

موضوعات الخطاب الاسلامي المعاصر

نقصد بكلمة موضوعات كل انواع المطاليب والشعارات والاحتجاجات والأمال والاعتقادات التي جيّشت الوعي الاسلامي منذ القرن التاسع عشر. لنعدد هنا أهمها وأكثرها ثباتاً واستمرارية:

١ - وحده الإسلام يستطيع أن يقدِّم قاعدة للمقاومة الفعالة ونظاماً للقيم قادراً على مواجهة الهيمنة السياسية والاقتصادية والثقافية للغرب.

٢ - لا يمكن تفسير السيطرة التي يمارسها الغرب على المجتمعات الاسلامية عن طريق الضعف العقائدي للاسلام او عن طريق معارضة الاسلام للتقدم والعقل الحديث والعلم كما ادعى ارنست رينان. على العكس، فان الاسلام دين منفتح على كل كشوفات الحضارة الحديثة(١). ولكن المسلمين سرعان ما تخلوا وتحولوا عن التعاليم الصافية والخصبة للاسلام الاولي. اذن فالحل التاريخي لمعالجة الانحطاط يكون ببعث الإسلام في عظمته الأولى.

٣ - إن العدالة والاخوة والديمقراطية وحقوق الانسان وتحرير المرأة والتسامح والاستخدام العادل للملكية ونشر الثقافة. . . وكل ابتكارات الثورة الحديثة موجودة في الاسلام منذ عصره الاول (= العصر الافتتاحي). فالاسلام يطالب بكل ذلك وينص عليه. ان الاسلام هو معلِّم الغرب والعالم.

٤ - ان الايديولوجيا المادية التي يبثها الغرب تهدم القيم الروحية للاسلام. ينبغي اذن محاربتها ومحاربة كل متبعيها من مستشرقين وباحثين مسلمين معتنقين للافكار الغربية في آن معاً.

٥ - العلوم الموجودة في الغرب غير قادرة على الفهم الموضوعي لتاريخ الاسلام وتعاليم الاسلام. ينبغي اذن الالتزام الكامل بمنهجية الاصول (= اصول الفقه واصول الدين). وحتى الفلسفة الاغريقية التي اعتمدها وتبناها المفكرون المسلمون في الحقبة الكلاسيكية تظل مشبوهة.

٦ - فصل السياسة عن الدين يمثل فكرة هدامة اخترعها الغرب. اما الاسلام فهو يحافظ على المراتبية الهرمية بين السيادة التشريعية العليا (كلام الله وتفسيراته المأذونة) وبين كل أشكال السلطة السياسية.

٧ - كل الاختراعات الكبرى للعلم الحديث موجودة سابقاً في القرآن أو معلنة ومشروحة فيه. لقد سبق العلماء المسلمون كل الأوروبيين وعلومهم وخصوصاً اثناء العصور الوسطى.

٨ - لا يمكن لعملية البناء الوطني الجارية حالياً بعد الاستقلال أن تتم بمعزل عن الاسلام أو ضدّه.

إن مجرد القراءة البسيطة لكل المبادىء السابقة تبين لنا إلى أي حد يمزج (يخلط) الخطاب الاسلامي المعاصر بين خصائص الايديولوجيات الحديثة وبين بعض عناصر التركيبات الأسطورية. ما العمل أمام هذا الكم الهائل من اليقينيات التي تجيِّش الشباب اللاهب والديناميكي والمحبط والمتوسل اليه من كل الجهات معاً؟ هل ينبغي الاكتفاء بالحقيقة

السوسيولوجية التي تتضح من خلال صياغاتنا الوصفية المحضة لهذه المبادىء التي يجد فيها المسلمون المعاصرون أنفسهم بكل سهولة؟ أم أنه ينبغي علينا تفكيك نظام التصورات الخاصة بالخطاب الاسلامي من أجل تعرية مكانته المعرفية ومستويات صناعته وانجازه ووظائف تقنيعه للواقع وتجييشه للوعي وتشكيله للخيال الاجتماعي؟ تكمن احدى مهام البحث العلمي الحديث في عملية فهم وتبيان الاستخدامات المتنوعة التي يقوم بها كل مجتمع انطلاقاً من موروثه السيمانتي - المعنوي والرمزي. لقد آن الأوان لكي نجعل المجتمعات العربية والاسلامية تستفيد من طرز الفهم الجديدة هذه التي يتيحها لنا الفكر المعاصر.

العصر الافتتاحي (التدشيني أو التأسيسي)

لم نعد نهدف إلى احتقار القديم أو الماضي أو الدين أو العقائد أو التراث باسم العلم الحديث المتأكد من قواعده ومبادئه ومناهجه ونتائجه. ذلك ان التضاد الحاد والقاطع بين التراث والحداثة لم يشكل في التاريخ إلا لحظة محددة هي لحظة العقلانية العلموية التي فرضت تحديداتها ووصفاتها(*). لقد تجاوزنا هذه المرحلة الآن. إن المجتمعات تتكلم على عدة مستويات وينبغي أن نتلقّى كل خطاب على المستوى المعرفي الخاص به ومن خلال المقولات التي ساعدت على تشكيله وتمفْصُله. هكذا نلاحظ أن الخطاب الاسلامي المعاصر لم يتوصل حتى الآن إلى التمييز بين الأسطورة والتاريخ. إنه يخلط بين هذين الطرازين من المعرفة وينتقل من الواحد إلى الآخر دون أي انزعاج أو تساؤل ابستمولوجي ودون أن يشعر بأية مشكلة. في الواقع، ليس من الانصاف القول بأنه يجهل التاريخ. ولكنه لا يزال بعيداً جداً عن تاريخانية القرن التاسع عشر الاوروبية التي توصلت إلى تهميش العامل الديني والروحي المتعالي وحتى طرده نهائياً من ساحة المجتمع واعتباره يمثل إحدى سمات المجتمعات البدائية. على العكس من ذلك نجد أن هذا الخطاب الاسلامي إذ حشَرَ (أو حصر) كل نماذج التاريخ الارضي الدنيوي في الزمن القصير للوحي (= زمن التجربة التأسيسية) فإنه قد حرم نفسه من مفهوم أساسي بالنسبة للتحليل النقدي الخاص بالمعرفة الاسطورية والمعرفة العقلانية على السواء. أقصد بذلك مفهوم التاريخية او الشروط الاجتماعية والسياسية والثقافية لاستخدام الاسطورة والتقديس والتعالي والعقل، الخ...

ذلك إن ما يريد الخطاب بعثه واحياءه ليس دولة المدينة التي وجدت في زمن النبي، وانما الشروط الدينية المثالية التي انتجتها. وهكذا يقوم بعدة عمليات من تنكير الواقع وتحريفه دون أن يعي ذلك. وهذه هي خصيصة الخطاب الأسطوري والايديولوجي. إنه - أي الخطاب الأسطوري - يحول العمل المادي المحسوس الذي قام به النبي محمد بترميزه(**) للفضاء الاجتماعي

(*) يقصد أركون بذلك فترة الوضعية الظافرة والساذجة التي سادت القرن التاسع عشر. انظر للمزيد من الاطلاع مقدمتنا لترجمة هذا الكتاب: «الفكر المستحيل».

(**) المقصود بالترميز (La Symbolisation) خلق مناخ رمزي وشعائري جديد (= رأسمال رمزي) لكي يحل محل الرموز التي سادت الجزيرة العربية في مرحلة الجاهلية. وقد رافق خلق الدولة الجديدة رمز جديد.

التاريخي الخاص بمجتمع الحجاز أقول يحوله إلى نوع من التصورات الأسطورية للحظة خلاقة. انه يحاول اقناعنا بأننا نعرف تماماً الشروط المثالية الخاصة بتلك الحقبة أو على الأقل إن معرفة هذه الشروط ممكنة تاريخياً، وهذا الشيء أبعد ما يكون عن التحقق حتى الآن. كما أنه يتجاهل التحولات التاريخية التي حصلت بدءاً من عام ٦٣٢ م والتي أبعدتنا عن تجربة المدينة . إن هذه التجربة تُصوَّر على انها فريدة من نوعها وفوق تاريخية وممكن تكرارها اليوم في آن معاً! . . .

إذا كان من الصعب حصر العصر الافتتاحي في فضاء اجتماعي وتاريخي دقيق ومعرفته بشكل تام، فان من الممكن وصفه وتحديده بمثابة عملية خلق جماعية وظُفت فيها أجيال المؤمنين حتى القرن العاشر على الأقل مطالبيها وآمالها في الكمال الانساني والنظام السياسي المثالي والعدالة المطلقة والإخاء. حصل كل ذلك عن طريق اسقاط كل هذه القيم المثالية على الصورة الرمزية لمحمد وعلى مناخ الدلالات والمعاني الخاصة بكلام الله. إن الشهادات التأويلية والروايات التي نقلتها الأمة المؤمنة جيلاً بعد جيل قد ضخّمت الى ابعد حد المضامينَ المعنوية والسيمانتية لاعمال النبي ورسالته وصحابته فيما يخص الخط السني، وللأئمة فيما يخص الخط الشيعي. وهكذا تشكل في الاسلام نوعان من التراث الحي (التراث السني + التراث الشيعي). أما التراث الخارجي فقد عانى خلال التاريخ من تضاؤل قاعدته الاجتماعية وانحسارها. إن هذين التراثين يبرران الحاجة والدعوة الملحة للعودة إلى الأصول. الشيء الذي نقرؤه ونفهمه في هذه الدعوة اذن هو العملية التاريخية لتشكيل ما يدعى بالتراث الديني. وهو ايضاً إرادة الكينونة والوجود للأمة التي تلقت نداء الرسالة الإلهية اكثر مما هو ممارسة سياسية واقتصادية وثقافية محددة[11]. عندما ننظر عن كثب للحياة اليومية للجماعات المختلفة التي تشكل الأمة نكتشف انها منغرسة جميعها في «حسّ عملي او عفوي مباشر»[12] بعيد كل البعد عن الرسالة المثالية الدينية التي يستمرون في الانتساب اليها ضمن منظور الخلاص الاخروي. توجد هنا علاقة مخيفة ومحجوبة من قبل الخطاب الإسلامي المعاصر بين الرسالة التي تحيل الى العصر الافتتاحي وبين الرأسمال الرمزي الخاص بكل فئة او جماعة عرقية ـ جغرافية والذي هو مرتبط بتبادلات اقتصادية وتوازنات اجتماعية وممارسات شديدة القسر والإكراه.

لكي يفهم القارىء المتضادات الثنائية والمقابلات التي أحاول ادخالها هنا فسوف أضرب له مثلاً طويلاً نسبياً ولكنه يوضح الامور بشكل ممتاز. لقد وجدت في المغرب الكبير كله وحتى سني الخمسينات او الستينات[13] خصوصاً في الواحة الجنوبية مؤسسة اجتماعية ـ اقتصادية تدعى الخمّاسة (من الخمس $\frac{1}{5}$). تمثل هذه المؤسسة ـ العرف نوعاً من الاستثمار الزراعي الذي يخضع لمالك الارض اليد العاملة المدفوع لها اجرها بشكل عيني كامل. ويتم الاتفاق على ان يدفع للعامل خمس المحصول المشكل اساساً من التمر. لا يقوم الخمّاس فقط بالعمل الزراعي وانما يقوم ايضاً باعمال الخدمة لدى سيده الذي يجازيه مقابل ذلك ببعض الهدايا ويخلع عليه حمايته.

تفسر لنا الشروط الاستعبادية والاستغلالية لهذا الوضع سبب إخلال الخمّاس بالاتفاق احياناً عن طريق هربه. من بين الوسائل القسرية التي يستخدمها السيد عندئذ لتلافي ذلك ثمة وسيلة

يسميها الخطاب الاجتماعي السائد بـ «الخنّانة»: اي الهبة الحنونة. في الواقع ان هذه التسمية هي اكثر من كناية او تورية. انها تُقنّع الممارسة العنيفة والقسرية بقناع الفضيلة الاخلاقية التي تفرض نفسها واحترامها عن طريق القيم الرمزية السائدة لدى الجماعة. تتلخّص فكرة الحنانة في عدم إعطاء الخمّاس كل الحصة (كل الخمس) التي تخصه دفعة واحدة. وانما يحتفظ السيد بجزء من هذا الخمس بشكل دائم تلافياً للخطر ولكي يدفع للعامل الجديد الذي يحل محل الخمّاس في حالة الهرب ثمناً بخساً. وهذه الحصة المستخدمة بهذا الشكل هي التي تسمى الحنانة. نرى من وجهة نظر تحليل علاقات الانتاج والاستغلال ان الحنانة تمثل اغتصاباً او نهباً مزدوجاً (اي نهب العامل الهارب والعامل الذي يخلفه معاً). ولكن الشيء المهم بالنسبة لنمط الانتاج العائلي السائد لدى الجماعات الصحراوية يكمن في استثمار الأرض دون انقطاع لانها الأداة الوحيدة لسلطة السيد الذي يتوصل لأن يفرض على المجتمع حتى المفردات الاجتماعية التي تؤبد شرعية نظام كامل من الاستغلال واللامساواة.

ينتمي هذا النظام وكل القانون الاخلاقي والتشريعي الذي يضمن ممارسته واستمراريته الى ما يدعوه بيير بورديو بـ «الحسّ العملي». المقصود بذلك مجمل الروابط الحقيقية للانتاج والمبادلات التجارية والتي تُصوَّر دائماً على أساس انها ممارسات أخلاقية عالية بواسطة الاستخدام المكثّف للمفردات الخاصة بـ «الرأسمال الرمزي» للجماعة[١١]. بالطبع فان كل ذلك سابق بوقت طويل على ظهور الاسلام، وقد استمر حتى يومنا هذا على الرغم من نشر القانون الاسلامي (الشريعة) ضمن القطاعات الاجتماعية الخاضعة للسلطة المركزية (أي الخاضعة للخلافة أو السلطنة أو الامارة او الدولة الحديثة). ينبغي انجاز سوسيولوجيا للسلطة المركزية من اجل تحديد مدى الانتشار الحقيقي للقانون الديني بالقياس الى اتساع المناطق التي يفرض فيها الحس العملي قواعده وقانونه.

فيما يخص كل فضاء سياسي واجتماعي ـ اقتصادي موصوف عموماً بالاسلامي حتى من قبل «بعض الاستشراق» يوجد مستويان متمايزان جداً ولكن متداخلان من التنظيم والتعبير الخاصين بكل فئة اجتماعية. فهناك المستوى الأولي او الأرضية التحتية الثقافية القديمة جداً ذات الأصل «البيئوي» والمحوَّرة عن طريق الاستخدام المستمر لقانون رمزي محدد. وهناك المستوى الاكثر ظهوراً لأنه الأحدث من الناحية الزمنية، وهذا هو الذي فرضته الدولة الاسلامية المركزية على النظام الاول منذ العصر الافتتاحي. هذا يعني انه يوجد في كل مكان من المجتمعات العربية والاسلامية تراثان مختلفان من حيث مكانتهما الانتروبولوجية(*). هناك التراث الأولي الذي احتقره الاسلام بشدة ودعاه بـ «الجاهلية»: اي بالمعنى الحرفي زمن الجهل. في الواقع ان هذا التراث هو عبارة عن «الفكر المتوحش» (بمعنى ليفي ستراوس) والثقافة المتوحّشة والممارسة المتوحّشة للمجتمع

(*) المقصود بذلك: ١ ـ التراث المحلي والعادات الألفية السابقة على الاسلام التي استمرت حتى بعد ظهوره بشكل أو بآخر (وهذا هو الحس العملي أو القانون البدوي القديم، قانون العرض والشرف وعموماً كل تجليات الحضارة الرعوية والزراعية). ٢ ـ التراث الاسلامي (أو الشريعة) الذي طبق بشكل خاص في الحواضر والعواصم والذي ارتبط بالسلطة الرسمية واللغة الفصحى وبيروقراطية الدولة.

العربي وخصوصاً المجتمع البدوي الذي لا يعرف الكتابة ولا السلطة المركزية ولا القانون المشترك ولا اللغة الموحدة. اما التراث الاسلامي الذي افتتحه القرآن ودولة المدينة التي أسسها محمد فهو يستند على الكتابة بالمعنى المزدوج للكلمة: اي أولاً الكتابة بمعنى الكتابات المقدسة وثانياً الكتابة بمعنى التثبيت الخطي والحرفي للكلام الشفهي، هذا التثبيت الذي يؤدي الى تشكيل الارشيف وانتصار «العقل الخطي الكتابي»[١٥]. إنه يستند أيضاً على القانون الكوني المجموع في المصحف وعلى اللغة العربية الرسمية والثقافة الحضرية العالمة التي تُنتجها وتسيطر عليها النخبة المرتبطة باستراتيجيات سلطة الدولة. من هنا نفهم كيف أن كلا التراثين كانا في حالة تنافس في كل مكان ولا يزالان حتى الآن.

إن تداخلهما وتعارضهما هما اللذان يُحدّدان الديالكتيك الاجتماعي ـ التاريخي للمجتمعات التي لمستها الظاهرة القرآنية ويتحكمان به ويُسيرانه. والخطاب الاسلامي المعاصر اذ يحاول اعادة تجذير التاريخ الحاضر لهذه المجتمعات وغرسه في العصر الافتتاحي يميل بذلك الى ترسيخ قطيعة تاريخية مزدوجة وترسيخ منطقة فلسفية من اللامفكّر فيه (من الممنوع التفكير فيه). إنه يدعو إلى احداث قطيعة نهائية مع التراثات الأولية التي تحاول الانبعاث على هيئة هوية ثقافية فعلية. كما أنه يدعو إلى احداث القطيعة مع الحضارة الأمبريالية والمادية للغرب. إن اللامنطقية العملية، واللاواقعية التاريخية والسوسيولوجية والثقافية لهذا الرفض المزدوج هي أوضح من أن تحتاج إلى برهان. إنها تعبّر عن مدى اتساع اللامفكّر فيه الذي ترسخه بالضرورة فرضيات الخطاب الاسلامي المعاصر. هكذا يبدو العصر الافتتاحي وكأنه خارج شروط المبادلات المادية وأشكال الاستغلال والتعبير التي تحدد في كل مرحلة تاريخية معينة الآليات الحقيقية لتوليد أي مجتمع بشري. إنه يبدو بمثابة عصر مثالي يقف فوق التاريخ ويتعالى عليه. نحن نرى ان العصر الذي فرض نفسه بعد موت النبي بصفته عصراً افتتاحياً لا يمكنه ان ينجو من التحليل التاريخي والاجتماعي والانتربولوجي والفلسفي بصفته لحظة تاريخية محددة لمجتمع الحجاز. في الواقع أن العصر الافتتاحي يمارس تأثيراً اجتماعياً وايديولوجياً جباراً ومهيمناً إلى درجة أن الاستمرار في الامتناع عن دراسته علمياً يؤدي إلى تأبيده وتخليده. نجد أن علوم الانسان والمجتمع تفتح آفاقاً ومنظورات غنية فيما يخص الفكر «الوحشي أو المتوحش» والوعي الاسطوري والخطاب الديني. إن المنظورات المذكورة بدلاً من ان تحتقر هذه الذرى من الدلالة والمعنى كما كان يفعل العلم الوضعي في القرن التاسع عشر تفتح المجال لتوحيد المعرفة واعادة النظر في تحديدات المعرفة الموروثة عن الانظمة التيولوجية والفلسفية الكلاسيكية ومقولاتها وممارساتها. وبهذا الشكل نجد ان إعادة قراءة القرآن يمكن ان تكشف لنا عن مكانة اللغة الدينية التي لا تختزل إلى أي شيء آخر والتي تفرض صلاحياتها حتى ضمن اطار العلم الحديث. وعندئذٍ نجعل ممكناً طرح تساؤلات جديدة تستطيع تمثل الوظيفة الاسطورية للظواهر والتاريخ بدلاً من معارضتها بشكل تعسفي بالعقلانية الحديثة الفاتحة. عندئذٍ نستطيع أن نطرح هذا السؤال مثلاً: لماذا نجد أن اللغة الدينية المتضمّنة في القرآن والتوراة والاناجيل ممكنة الوجود في هذا المجتمع دون غيره، وفي هذا الظرف التاريخي دون غيره؟ ما هي الشروط المحسوسة والملموسة لوجود لغة كهذه؟ ما وظائفها الفعلية في المجتمعات النامية[١٦]؟

إن الفكر العربي ـ الاسلامي الحالي اذ يفتتح حقل بحث جديد كهذا يبتدىء هكذا بسدّ الهوة التي تفصله عن العقلية العلمية التي تسود كل الحضارة الحديثة.

الظاهرة الاسلامية

كما حاول بعضهم من قبلُ التفريقَ بين الظاهرة التوراتية والانجيلية وبين الظاهرة اليهودية والمسيحية فاننا سنحاول هنا التفريق بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الاسلامية(١٧). ولما كان هذا التمييز قد حصل على يد علماء لاهوت مهتمين فقط بالحفاظ على أصول الايمان، فإننا سنحاول تبريره فيما يخصنا عن طريق الاعتبارات الموضوعية ايضاً. ولكن هذا لا يعني اطلاقاً تجنيب القرآن كل مشروطية تاريخية أو سوسيولوجية من أجل التركيز أكثر على تعاليه. ففي رأينا ان الظاهرة القرآنية تتميز عن الظاهرة الاسلامية بواسطة الشروط اللغوية والسيميائية والتاريخية لنشأتها.

فمن الناحية اللغوية: نجد أنه من السهل تبيان أن الخطاب القرآني يختلف عن كل خطاب آخر في اللغة العربية. اننا لا نقصد بالاختلاف هنا التفوق الذي ركزت عليه نظرية الإعجاز(١٨)، وانما نقصد المعطيات الشكلية والنحوية والمعنوية والبلاغية والاسلوبية والايقاعية الخاصة بالقرآن والتي يمكن حصرها والكشف عنها عملياً. إن المجاز يلعب دوراً حاسماً في تشكيل كلية الخطاب القرآني. إنه هو الذي يتيح تغيير أو تحوير الوقائع الوجودية الأكثر يومية وابتذالاً وتصعيدها وتساميها من اجل أسطرة وترميز مناخ الوعي الديني الجديد الذي يراد تأسيسه وفرضه (= خلق الرأسمال الرمزي للاسلام).

ومن الناحية السيميائية: نجد أن الخطاب القرآني مركّب كلياً بواسطة مخطط معين للتوصيل (أي شبكة تواصل وتوصيل محددة). نجد في هذا المخطط أن الوظائف المهيمنة تمارس من قبل الفاعل نفسه: أي الله. والله يتواصل مع مُرسَل اليه ينقسم الى نوعين: مؤمن وكافر، وتتم عملية التوصيل عن طريق وسيط ذي مكانة متميزة وسلبية في آن معاً هو: محمد. إنه مجرد ناقل للوحي.

ومن الناحية التاريخية: نلاحظ أن الآيات القرآنية قد رافقت طيلة عشرين عاماً الممارسة السياسية والاجتماعية والثقافية للنبي. ففي الوقت الذي كان فيه النبي يعبر مباشرة وبشكل محسوس عن ممارسات وأهداف عمله ومشروعه كان القرآن يخلع لباس التعالي على هذه الأعمال والوقائع ويجعلها متسامية ومتعالية عن طريق ربطها بالمطلق الأعلى وبالإرادة الغيبية لله (البَداء). وهكذا محيت التواريخ واسماء الاماكن واسماء العلم والاحداث الفردية من الآيات لنزع الصفة التاريخية عنها وطولب «الوعي» المدعو بالقلب أو باللبّ أو بالعقل والشعور بالحاح بربط كل شيء في هذا العالم بالخالق الاعظم(*). ان القرآن يؤسس وعياً خاصاً بالعالم والتاريخ والدلالة ولهذا فسوف يشرط فيما بعد وعلى مدار القرون كل ادراك المؤمنين بالعالم وكل تعبير عنه.

(*) يوضح أركون كل هذه النقطة بشكل موسع في الدراسة التي يتضمنها هذا الكتاب بعنوان: «مدخل إلى دراسة الروابط بين الاسلام والسياسة».

أما الأمر فيختلف فيما يخص الظاهرة الاسلامية. فبعد موت النبي توقف الخطاب القرآني عن ممارسة دوره كقوة منظِّمة أو مشكِّلة ترسخ وعياً في حالة الانبثاق ضمن الاحداث المعاشة من قبل جماعة «المؤمنين». إنه يصبح بالتدريج مكاناً (أو فضاء) ثابتاً للاسقاط ومرجعاً يُرجَع إليه. أصبح يُرجَع اليه من اجل تحديد المعايير السيمانتية والاخلاقية والسياسية والشعائرية والقضائية التي ينبغي ان تتحكم منذ الآن فصاعداً بفكر كل مسلم وممارسته. ولكن راحت تُسقَط عليه في أزمان تالية مختلفة وفي آن واحد كل انواع التصورات والمفاهيم والافكار والتحديدات التي تظهر في الاوساط الكوسموبوليتية للمراكز الحضرية الجديدة (دمشق، بغداد، البصرة، الخ...). ان المرور (او الانتقال) من الظاهرة القرآنية الى الظاهرة الاسلامية يتم على صعيدين متمايزين ومترابطين في آن معاً:

١ ـ صعيد الدولة والمؤسسات وعملية التمثل او الدمج الايديولوجي للجماعات والمجتمعات (دمجها داخل الامة الاسلامية او الامبراطورية الاسلامية).

٢ ـ صعيد الانجازات العقائدية والثقافية وصعيد النفسيات الفردية والجماعية. في كلتا الحالتين نجد ان الاسلام هو عامل التغير والتحول ولكنه يتحول هو بدوره عن طريق عوامل واشياء خارجية عليه. وكلما ابتعد عن منبعه الأولي كلما ازدادت حدة الحنين للصفاء الضائع وكلما تحولت تلك اللحظة التاريخية الأولى الى لحظة اسطورية تتمركز فيها كل القيم الحقيقية والوسائل الفعالة من اجل النجاة الأخروية[١]. ان جانب الدولة والمؤسسات الرسمية معروف بشكل اكثر لانه استرعى انتباه المؤرخين المسلمين انفسهم بشكل مبكر جداً، وأصبح الموضوع الأساسي للحوليات ثم للتاريخ الاحداثي لدى المستشرقين. في هذا النوع من المؤلفات تُعدَّد السلالات المتابعة التي حكمت باسم «الاسلام» الذي استخدم في الواقع كمصدر للتبرير والتسويغ (أي خلع لباس الشرعية على السلطة). وبهذه الطريقة شاعت فكرة الترابط والتضامن بين السلطة السياسية والدين. إن المؤرخين إذ كتبوا التاريخ أو نظروا اليه فقط انطلاقاً من هاتين الذروتين قد قوّوا الرؤية الرسمية ورموا في دائرة النسيان القطاعات غير الخاضعة للسلطة الرسمية في كل مجتمع. لهذا السبب نجد انه من اللازم اليوم ان نعيد كتابة كل التاريخ المرتبط بالظاهرة الاسلامية وذلك عن طريق التساوق والربط بين المنهجية التاريخية المهتمة بدراسة التغير والتحول عبر الزمن وبين المنهجية الانتروبولوجية المهتمة بدراسة البنى(*) في لحظة زمنية ثابتة ومحددة.

نلاحظ، فيما يخص المغرب الكبير، أنه اذا كانت الدولة الاسلامية قد حظيت بنوع من الاستمرارية في المغرب وتونس، فان الامر يختلف فيما يخص الجزائر. ويمكننا القول بانها قد بقيت هشة في كل مكان ومهدَّدة باستمرار من قبل القوى الاجتماعية الرافضة للخضوع للسلطة الرسمية والتي شكلت حتى القرن التاسع عشر الجزء الاكبر من المجتمع الكلي. لم تتراجع الدولة

(*) يقصد أركون بذلك مزاوجة الدراسة التطورية التاريخية (diachronic) بالدراسة التزامنية والآنية (synchronic)، وهو بذلك يريد أن يتجاوز ذلك الصراع الذي شاع في الستينات بين الانتربولوجيين البنيويين وبين المؤرخين (أو الصراع بين البنية والتاريخ). انظر للمزيد من التوسع حول هذا الموضوع دراستنا عن فوكو في مجلة «مواقف» اللبنانية، عددي (٤٨)، (٤٩).

ابـدأ عن مشروعها في دمـج مجموع السكـان وتمثلهم وذلك عن طـريق القوى الثـلاث التـاليـة: الكتابة، تمييزاً لها عن التراث الشفوي للمجتمعات القبلية المجزأة، والثقافة الحضرية التي أنتجها رجال الدين تمييزاً لها عن الثقافة الشعبيـة، والأرثوذكسية الدينيـة التي رسخها العلماء من أجـل إدانة العقائد المهرطقة. ولكن حتى مجيء الاستقلال بقيت الـروابط القبلية والثقـافات والعـادات المحلية والعقائد السابقة على الاسلام تقاوم القوى الرسمية التي تحاول ابتلاعها او تمثلهـا ودمجها، بل انها قد ساهمت في تشكيل ما نسميه عموماً بالحضارة الاسلامية[٢٠].

أمـا المستوى (أو الجـانب) العقائـدي والثقافي والبسيكـولوجي (النفسي) فقـد استكشف أيضاً ولكن بـواسطة فـرضيات التـاريخ الـرسمي والفكر الـرسمي. فقد جـرت العادة عـلى الاهتـمام بالشخصيات المشهورة والمؤلفات الكبرى التي تجيب على حاجة النخبة السياسية والاقتصادية والتي تتكرر هي نفسها في كل مرة وفي كل كتاب. وهكـذا تم تشكيل تـاريخ مجيـد ومثالي وخصـوصي كان روجيه غارودي قد قدم عليه مثالاً بعد غوستاف لوبون ولقي نجاحاً له مغزاه لـدى الجمهور الاسلامي. ان الطابع الايديولوجي لهذا النجاح والضغط الذي يمارسه يجبرنـا اليوم أكـثر من أي وقت مضى عـلى التمييز بـين الحقيقـة التي يستهـدفهـا الفكـر العلمي، وبـين الحقيقـة النفسيـة ـ الاجتماعية التي تفرضها الحركات الجماهيرية بالقوة(*). ان كل مجتمع يتوسل الى ماضيـه طالبـاً منه العون بالشكل الذي يتوافق مع الصراعات الايديولوجية التي يعيشها في الحـاضر. والخطر الـذي يتهدد المجتمعات العربية والاسلامية المعاصرة يكمن في أنها تُفسح مجالاً ضئيلاً أكـثر فأكـثر للنقد الفلسفي والعلمي المركز على مختلف القوى والممارسات والأليات التي توجـه قدرهـا التاريخي[٢١]. ان عنف التأكيد على وجود عقلانية ذات جوهر إلهي توجه وتغني بشكل مستمر ما يدعى بتـاريخ الاسلام يرافقه توسع الخيال الجماعي الذي تغذيه التصورات المثالية المستعادة والمكرورة بشكل لا يفـتر من قبل الخـطاب المجيِّش والمحرِّك. نقصـد بذلـك المواعظ في المسـاجد والمؤتمـرات العامـة ومقـالات الصحف والمجلات والخـطب الرسميـة والكتابـات المنافقـة للمؤلفـين الغـربيـين ذوي الاغراض والغايات المتعددة. . .

ان مسـألة الخيـال أو المخيـال L'imaginaire لم تحتـل بعـدُ مكـانتهـا التي تستحقهـا في وصف ودراسة تاريخ الفكر الإسلامي. كان للاستخدام الخـاص جداً لهـذه الكلمة الـذي طبقه هنـري كوربان على الفكر الإيراني ميزة لفت الانتباه الى بُعْدٍ اساسي في كل ثقافة وفي كـل مجتمع[٢٢]. لن نعود هنا الى اشكالية فلسفية ضخمة لا تزال مفتوحة للنقاش. سوف نقول فقط بأن الخيال الذي نعنيه هنا يتدخل في الكلية الاجتماعية التاريخية(**). انه لا ينحصر بالعالم الخيالي «للفلسفة الشرقية»

(*) من الواضح أن «الحقائق» النفسية ـ الاجتماعية ليست حقـائق من وجهة النـظر العلمية، ولكنهـا تفرض نفسها كحقيقة لا تناقش لأنها تجيش الجماهير وتحركها، في حين أن الفكر العلمي يبدو «خاطئاً» أو متهوراً، أو دخيلاً.

(**) هنـا تختلف منهجية أركـون عن منهجيةمستشرق كهنـري كوربـان فيما يخص مسـألة بعـد الخيال وتأثيره في الاسلام الشيعي خصوصاً. ففي حين يرى فيه الأول ظاهرة انتربولوجية ذات تأثير مـادي، يرى فيه الثاني خاصية روحانية وصوفية فقط.

ولا بتلك «المخيلة» التي استبعدها العقل الكلاسيكي الناشط في مجال المسيحية او في مجال الاسلام السني[٢٣]. كان جورج دوبي وكاستورياديس قد بيَّنا الاول فيما يخص العصور الوسطى والثاني فيما يخص المجتمعات الحديثة دور الخيال (أو المخيال) في تأسيس نظام معين ورؤيا معينة ترسخان كالاسمنت المسلح وحدة جماعة بشرية محددة أو شعب أو أمة. إن الخيال إذ يتلقى كل التصورات والدلالات الشغّالة ذهنياً على الرغم من انها ليست محسوسة أو واقعية وليست من نمط عقلي منتظم، أقول إذ يتلقى ذلك يبدو اكثر واقعية من الواقع لانه يحرك الممارسات الفردية والجماعية الحاسمة[٢٤].

كان الفكر التيولوجي والفلسفي الكلاسيكي قد فرض في المسيحية كما في الاسلام حقلاً معيناً من المسموح التفكير فيه يمارس دوره بحسب التعارضات التبسيطية التالية: الخير/ الشر، الصحيح/الخاطىء، العقلاني/اللاعقلاني، الجميل/القبيح، المؤمن/الكافر، الارثوذكسية/الهرطقة، الخ... وهكذا تشكلت مقولات جوهرانية اعتقد الناس زمناً طويلاً أنها تمثل انجازات نهائية للعقلانية في حين انها مرتبطة بالخيال وبشدة. ينبغي اعادة النظر في كل العلوم الدينية الناجزة في الإسلام ضمن هذا الاتجاه لتبيان نشأتها ومكانتها. وهذا هو المشروع الذي انخرطت فيه عندما تحدثت عن «نقد العقل الاسلامي»(*).

لنتأمل في المثال الغني جداً لسيرة النبي. كانت إحدى السير القديمة التي وصلتنا هي سيرة ابن اسحاق (م ١٥٠ هـ/٧٦٧ م) التي استعادها وصححها ابن هشام (م ٢١٨ هـ/٨٣٣ م). وقد استمرت عملية تشكيل الصورة الرمزية والقدسية المثالية لمحمد على هذا النحو طيلة اكثر من قرن في الاوساط المؤمنة تحت تأثير عوامل عديدة وطبقاً لمنهجيات الثقافة الشفهية. لم يلغ الانتقال الى حالة التراث المكتوب مع ابن اسحاق كل آثار التراث الشفوي في السيرة. ولكن هذا الانتقال يمثل مرحلة جديدة من علاقة المسلمين بالعصر الافتتاحي. نلاحظ فيما بعد ان ابن هشام قد أدخل أو مارس نوعاً من «الضبط التاريخي» للحكايات والروايات كان سلفه يجهلها. ولكن مجموع القصص والشهادات يخضع لآليات انتاج المعنى الخاصة بالسرد الروائي اكثر مما يلتزم بقواعد كتابة التاريخ. فقد استخدمت المبالغات الخيالية الشعبية بشكل غير متمايز من حيث الدلالة والحقيقة عن العناصر التي نصفها بـ «التاريخية» ضمن رؤيتنا الحديثة للمعرفة. والسبب هو أن أناس ذلك الزمن ـ وحتى الكثير من معاصرينا التقليديين ـ لم يكونوا يعرفون التمييز بين الأسطورة والتاريخ.

كان المؤرخ الوضعي (= المستشرق) في القرن التاسع عشر قد قرأ السيرة النبوية بعد ان حذف منها بشكل منتظم كل ما يدعوه بالخرافات ضمن تحديداته التعسفية. وهكذا كتب سيراً «علمية» للنبي، أي سيراً غير مشكوك فيها ومصفاة من كل تحوير للواقع أو من كل تسامٍ وتصعيد.

(*) ترجمنا هذا الكتاب إلى العربية تحت عنوان: «تاريخية الفكر العربي الاسلامي» وصدر في بيروت بداية عام ١٩٨٦ ـ مركز الانماء القومي.

ولكن هـذا التسامي لا يـزال مستمراً حتى يـومنا هـذا في الهاب الخيـال الاسلامي الجماعي. في الـواقع ان الجـزء «الخرافي» من سيرة النبي هو الاكثر إضاءة وأهميـة إذا ما أردنـا القيام بـدراسة النشأة التاريخية والبسيكولوجية للوعي الاسلامي. وبدلاً من الاكتفاء باحداث التضاد العقيم بين التـاريخ الـوضعي والاختزالي من جهـة، والعقائـد الشعبية والتهـويلات والمبـالغات المفـرغة من حقيقتها من جهة أخرى، فإنه قد أصبح ممكناً اليوم توحيدُ حقل المعـرفة عن طـريق اعادة قـراءة سيرة النبي أو علي أو الأئمة أو المهدي أو الصلحاء والأولياء ضمن التوجهات الثلاثة التالية:

١ ـ المنشـأ النفسي والاجتماعي والثقـافي للخيال الاسـلامي الشائـع ثم وظـائف هـذا الخيـال وإنتـاجيته[٢٥]. اقصـد بـ «الانتاجيـة» هنا القـوة المجيشة والمحـركة للتصـورات الجـماعيـة داخـل الحـركات التـاريخية الكـبرى كالثـورة العبـاسيـة أو حـركـة الاخـوان المسلمـين اليـوم او «الثـورة الاسلامية» في ايران. . .

٢ ـ فن القص أو أسلوب السرد مأخوذاً كموقع (أو كـوسيلة) لانتاج كـل دلالة تغـذي الخيال بشكـل خاص (أقصـد بذلـك سيميائيـة القص والإخراج المسرحي للحكـايـة ونسـج حبكـة من الأحداث الواقعيـة من أجل تشكيـل رؤيا معينـة أو تقويـة بعض العقائـد او اعلاء قيم معينـة أو تحوير الماضي من أجل دمجه في النظام الجديد للعقائد والممارسات التاريخية. وهذا ما فعلتـه السيرة النبوية بعد القرآن بالنسبة للجاهلية).

٣ ـ الشروط التاريخية والثقافية لتحول خيال جماعي محدد وتغيره. أقصد بـذلك عمليـة المرور من مرحلة «الخرافة» أو «الأسطورة» او الشعائر والطقوس الى مـرحلة التاريـخ ومعنى هذا المـرور وشرعيته. واقصد المرور من مرحلة الخرافة المعـاشة بمثـابة التـاريخ الحقيقي الى مـرحلة التاريـخ الحقيقي المعاش والمفهوم وكأنه إيديولـوجيا. نستهـدف بهذه النقـطة الاخيرة بـالطبـع الاشارة الى الحالة الراهنة للمجتمعات الاسلامية والفكر الاسلامي[٢٦].

التجربة الإنسية أو الإنسانية (هيومانيزم)

هناك سببان اثنان يدعواني للتحدث عن التجربة الإنسية من أجل موضعة الإسلام في التاريخ بشكـل أفضل. الأول هـو أن هذه التجـربة كـانت قد نُسيت وأُهملت من قبـل الفكـر العـربي ـ الاسلامي نفسه منذ ان كان قد حصل ردّ الفعل السني في القرن الخامس الهجري/الحـادي عشرَ الميلادي (المقصود رد الفعـل ضد المعـتزلة والفـلاسفة وبقيـة الاتجاهـات الاسلاميـة أيام المتـوكل والقادر). انها ليست منسية فقط وإنمـا هي مُنكَرة ومـرفوضـة بشكل مـزدوج من قبل الاستشراق الذي يرفض أن يخلع على الاسلام اسم تلك التجـربة الشهـيرة التي شهدهـا الغرب في القـرنين السادس عشر والسابـع عشر والتي اعتبرت خـاصة بـه دون غيره (ليس هنـاك نزعـة انسانيـة الا انسانية الغرب = هيومانيزم). كما أنها مرفوضة من قبل التيار الأصـولي الإسـلامي المعـاصر الذي يريد التشديد على الأصل الإلهي الصرف للرسالة الإسـلامية. وأمـا السبب الثاني فهـو فلسفي. ذلك ان النجاحات التكنولوجية للغرب قد جعلت الخطاب الإنسي والنزعة الإنسية تبدو هامشيـة

وباطلة. لقد مات الانسان كما مات الله(*) ولم يبقَ في الساحة إلا إرادات القوة الجماعية واستراتيجيات السيطرة عن طريق التقدم التقني والانتاجية الاقتصادية. لذا نجد ان اعادة التأمل من جديد بالتجربة الإنسية لكي نتجاوز هذا الرفض المزدوج تبدو لنا بمثابة ضرورة ملحة بالنسبة للفكر المعاصر.

شهدت منطقة إيران ـ العراق في الشرق ومنطقة الاندلس في الغرب بين عامي (٢٣٦ ـ ٤٤٢ هـ/ ٨٥٠ ـ ١٠٥٠ م) ظهور ثقافة جديدة وحضارة جديدة منفتحة وخلاقة وفاتحة بأفضل معاني الكلمة. وقد ازدهرت آنذاك كل فروع المعرفة وظهر مفكرون خلاقون ذوو حس عالٍ ومنفتحون على مختلف انواع التراثات الفكرية من هندية وايرانية وسريانية ويهودية ومسيحية ونبطية ويونانية. وكانت اللغة العربية آنذاك الأداة اللغوية المشتركة في الاستخدام. وكان الاسلام الواقع في تنافس مع اليهودية والمسيحية يقدم الاطار الميتافيزيكي والمنظور الروحي اللذين يحددان تخوم كل الفضاء العقلي للقرون الوسطى. شهد الميتافيزيك التوراتي الذي أعاد القرآن صياغته بشكل جديد ازدهاراً فلسفياً كبيراً بفضل ترجمة مقاطع من كتاب تساعيات أفلوطين الى العربية تحت عنوان «أثولوجيا أرسطوطاليس». وهو في الواقع لا علاقة له بأرسطو. وهكذا تشكّلت روابط لم تدرس بعد بشكل جيد بين التعاليم القرآنية من جهة والفلسفة الافلاطونية ـ الأفلوطينية والأرسطية من جهة أخرى. وقد شهدت الترجمة من اليونانية مباشرة أو بواسطة السريانية الى العربية بدءاً من القرن الثالث الهجري انتشاراً كافياً لتوليد مؤلفات غنية مصمّمة ومكتوبة باللغة العربية مباشرة. لن نستطيع هنا ذكر جميع الأسماء الكبرى التي ساهمت في تطوير الحركة الإنسية العربية. سنكتفي فقط بذكر اسم الجاحظ (م ٢٥٥ هـ/٨٦٨ م) لأنه جمع في شخصه بين موهبة الخلق الادبي من جهة وبين الجرأة العقلية التي وضعت أسلوب التهكم والنقد في خدمة ما ندعوه اليوم بلاأسطرة التراث العربي الاسلامي من جهة أخرى(٣٧) la démythologisation. بعد ذلك بقرن من الزمان راح التوحيدي (م ٤١٤ هـ/١٠٢٣ م) يستعيد المشروع نفسه ويعمقه مع سيطرة معادلة على اللغة العربية وعلى العقلانية الفلسفية والاحداث السياسية والروحانية الاسلامية. ان اللوحات الحية اللاذعة التي صور بواسطتها بيئات العلماء والمثقفين ورجال الدين والسياسيين التي سادت منطقة إيران ـ العراق تحت حكم البويهيين تكفي لوحدها في الشهادة على ظهور نزعة إنسية عربية. كان التوحيدي احد الكتاب والمفكرين النادرين الذين ثاروا وتمرّدوا باسم الانسان ومن أجل الانسان. وقد قال هذه الجملة الحديثة بالمعنى المعاصر للكلمة: «إن الانسان أشكل عليه الإنسان». نجد بشكل عام أن الجيل الذي دعوته بجيل مسكويه والتوحيدي (٣٤٠ هـ ـ ٤٠٠ هـ/ ٩٥١ ـ ١٠٠٩ م) يمثل الذروة الاكثر تقدماً وعلواً لفكرٍ منفتح وحر نسبياً كان قد شجع عليه بل ومارسه مسؤولون سياسيون كبار كابن العميد الأب والابن والصاحب بن عباد وعضد الدولة... كان استيلاء البويهيين على السلطة

(*) يشير أركون هنا إلى صرخة فوكو الشهيرة في آخر كتابه «الكلمات والأشياء» التي يعلن فيها موت الانسان بعد أقل من مائة عام على اعلان نيتشه لموت الله (في الغرب طبعاً). انظر للمزيد من التوسع دراستنا عن فوكو المذكورة آنفاً.

عام (٣٣٤ هـ/٩٤٦ م) قد ادى الى نزع الشرعية عن الخلافة العباسية والى إقامة نظام اللامركزية وتحقيق نوع من العلمانية في الحياة السياسية. وصاحب كل ذلك تقدم «العقل الخالد» بصفته الملكة الوحيدة القادرة على انتاج معرفة صحيحة وتجاوز الصراعات الطائفية ومصالحة الانسان مع نفسه (= الحكمة) وموضعته في الكون (أنظر علوم الكونيات والفلك والجغرافيا والتاريخ والنبات والحيوان).

اما علم التأريخ (كتابة التاريخ) الذي يشكل فرعاً حاسماً وهاماً جداً في المعرفة العربية - الاسلامية فقد اجتاز مع مسكويه (م ٤٢١ هـ/١٠٣٠ م) مرحلة تحليلية مهمة راح ابن خلدون (م ٨٠٩ هـ/١٤٠٦ م) يستعيدها ويوسع من إطارها فيها بعد. كان مسكويه يحارب ما دعاه بتاريخ النساء العواجز والاساطير الخادعة ثم يؤكد على تفوق النقد السياسي والتحليل الاقتصادي ويبرهن عليه. إضافة الى ذلك راح يحرر علمَي الاخلاق والسياسة من مواعيظ الخطاب الديني الابوية الناصحة من اجل فرض الاشكالية الفلسفية. راح ابن سينا معاصره الأصغر سناً (٤٢٨ هـ/١٠٣٧ م) يطور هذه الاتجاهات وذلك عن طريق بلورة وتشييد بناء فلسفي ضخم يلتقي فيه الخيال الايراني الخصب بدقة الفكر اليوناني ومعطيات الملاحظة العيانية. ينبغي ان نشير هنا أيضاً الى خلاصات التيولوجيا المعتزلية لعبد الجبار (٤١٥ هـ/١٠٢٥ م) وبرنامج البحث والمعرفة والممارسة لاخوان الصفاء، والنظريات اللغوية الخصبة لابن جني (٣٩٣ هـ/١٠٠٢ م) وابن فارس (٣٩٥ هـ/١٠٠٤ م) والسيرافي (٣٦٨ هـ/ ٩٩٥ م) والخوارزمي (٣٩١ هـ/١٠٠٠ م) والجغرافيا البشرية التي ما انفك اندريه ميكيل يكشف عن كنوزها[٢٨]. . .

إنني إذ اذكُر بهذه الاسماء والمؤلفات والافتتاحيات الكبرى للعقل الذي يناضل ضد العبودية التي تصيب الوجود البشري فاني أهدف الى تبيان كيف أن تراثاً ثقافياً ما يخرِّب نفسه عن طريق عمليات البتر والحذف التي يمارسها ضد ذاته. لماذا أخفت المجتمعات الاسلامية تدريجياً بعد القرن الخامس الهجري الاتجاهات الإنسية التي شهدتها سابقاً ونسيتها وقتلتها؟ لماذا نشهد في نهاية هذا القرن العشرين الصعود الضخم لإسلام مغلق ودوغمائي ومتعصب واسطوري؟ هذا هو السؤال الضخم الذي لا يتنبه اليه اولئك المختصون والايديولوجيون الانتهازيون الذين يملؤون الجو بثرثراتهم عن «الاسلام».

ينبغي علينا، لكي نرى الصورة بشكل اوضح، ان نتفحص الآن الروابط بين الدين والمجتمع بعد القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي.

الدين والمجتمع

بالطبع ليست الروابط بين الدين والمجتمع محصورة بالإسلام، كلّ المجتمعات البشرية بحاجة إلى نظام من العقائد والقيم والمعارف من أجل تبرير «نظامها» وتأمين شرعيته والحفاظ عليه. كان الدين حتى ظهور الإيديولوجيات العلمانية الحديثة هو الذي أمّن وظيفة التبرير هذه والتي لا بد منها. لقد بيّنا حتى الآن كيف مارست الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية دورهما بصفتهما

نموذجاً للعمل التاريخي ومرجعاً للحركات الاجتماعية والسياسية وعلماء الدين. استمرت المدارس المختلفة بعد القرن الخامس في ادعاء الانتساب الى هذا النموذج ولكنْ، استناداً على نصوص مدعوة «مستقيمة أو أرثوذكسية»، وبعد أن قامت بعمليات اختيار وحذف وإلغاء عديدة على هذه النصوص. هناك اولاً المدارس التيولوجية والقانونية، من سنية وشيعية وخارجية ومالكية وحنفية وشافعية وحنبلية، الناتجة كلّها عن الصراعات السياسية والعقائدية التي حصلت في الفترة الكلاسيكية. وقد انضافت اليها فيما بعد الزوايا الدينية التي سوف تحلُّ محل السلطات المركزية المنهارة. راحت كل مدرسة وكل زاوية تطور تراثها الخاص عن طريق إعادة إنتاج تعاليم القائد ـ المؤسس (= النبي) بشكل حرفي وسطحي لا جوهري، وقد فعلت ذلك بواسطة التعاليم المدرسية السكولاستيكية الاتباعية والشعائرية الصارمة. وهذا ما أدى الى انتصار المنهجية السكولاستيكية ونشوب المزايدة المحاكاتية(*) بين رؤساء الزوايا المتنافسة الذين يلجأون، من أجل توسيع مجال سيطرتهم السياسية، إلى ترسيخ صورة للارثوذكسية أكثر نقاءً وصفاءً، أي أقرب ما تكون الى الرسالة القرآنية وتجربة المدينة(٢٩).

ينبغي التحذير من إلصاق هذه الأشياء الطارئة بجوهر الإسلام بصفته ديناً ونظاماً عقائدياً. هذا ما يفعله كل اولئك الذين يكررون القول بكل كسل بـ «أن باب الاجتهاد مغلق» في الاسلام من قبل سيادة دينية عليا لا نعرف من هي. ذلك ان الدين ليس إلا عاملاً من جملة عوامل أخرى فاعلة ومؤثرة على المسار التاريخي للمجتمعات البشرية. ينبغي اذن أن نأخذ بعين الاعتبار توزّع القوى الموجودة في الساحة بدءاً من القرن الخامس الهجري والتي وجهت مصير العالم الإسلامي وقادته. كنا قد رأينا كيف ان رغبة الدولة الخليفية في الوحدة والتوحيد قد اختفت بوصول البويهيين الى السلطة. أما الأتراك السلجوقيون فقد ناضلوا من أجل أرثوذكسية سنية دون أن يعيدوا للخلافة هيبتها. واما المغول فقد ألغوا مؤسسة الخلافة بالذات ووضعوا لها حداً عام (٦٥٦ هـ/١٢٥٨ م) وكسروا التوازنات الحضرية الهشّة التي ارتكزت عليها الثقافة الكلاسيكية. راح الغرب في الوقت ذاته يسعى للسيطرة على التجارة البحرية، وابتدأت عملية استعادة اسبانيا من قبل المسيحية، ومهّد كل ذلك للفتوحات الاستعمارية كما وأكمل عزل العالم الاسلامي واضعافه واستعباده. منذ الحروب الصليبية الأولى وحتى الصراع العربي ـ الاسرائيلي، توجد روابط وثيقة بين الصعود الذي لا يقاوم للغرب وبين تراجع المجتمعات الإسلامية وتخلّفها. سوف يكون من غير الإنصاف ألا نأخذ بعين الاعتبار تأثير العوامل الداخلية في هذا التحول . كان ابن خلدون أحد المفكرين العرب النادرين الذين انخرطوا في تفكير نقدي يسير في هذا الاتجاه. وقد صدرت مؤلفات نقدية عديدة، وانما ذات اهمية ضعيفة، بعد هزيمة (١٩٦٧) الساحقة. نلاحظ بشكل عام أنه كلما ازدادت حدة الحماس القومي كلما أصبح التحليل النقدي ممنوعاً. هذا على الرغم أن هناك موضوعات كبرى عديدة تستأهل، بل وتنتظر، الدراسة والنقد، ففيما يخص العصور السابقة هناك مثلاً: مسألة تواجد كمية ضخمة من العبيد في

(*) المقصود بذلك أن كل زعيم مذهب أو مدرسة يزاود على الآخرين في تقليد سيرة النبي ومحاكاتها لكي يكتسب طهارة أكبر واهمية أكبر.

الجيوش الاسلامية وحتى في حرس الخليفة. هناك أيضاً بنى القرابة وانعكاساتها السلبية على المجتمع من عصبيات عنيدة وغيرها. ثم هناك مكانة المرأة في المجتمع ومكانة الطفل والنظام التربوي وموضوع الدين بصفته نظاماً للضبط الاجتماعي. ثم نظام الاقطاع والوقف والسلطة المقدسة التي لا تمس والمنافسات القبلية والتضاد الكائن بين الحضر والريفيين والبدو. . . يضاف الى كل ذلك، فيما يخص العصر الحديث، مشاكل التنمية المستوردة نماذجها من الغرب، والايديولوجيات المقلّدة والمكرورة والأنظمة (أو الدول) المقطوعة الأواصر عن الأمة والشعب، والأمة التي هي في طور التكوين (بالمعنى الحديث) وعدد السكان المتزايد بسرعة هائلة واقتصاد التبعية، الخ. . .

انطلاقاً من هذه المعطيات المحسوسة المهملة دائماً، يمكننا إعادة تقييم الوظائف الحقيقية للإسلام أمس واليوم. إننا نهدف هنا إلى القلب التام لتلك المنهجية التي تنطلق من الدين من أجل «تفسير» كل تجلّيات الوجود الاجتماعي والتاريخي. إنني لا أقول بأنه ينبغي إخضاع العامل الديني في كل قطاعات المجتمع وفي كل الظروف للعوامل الاقتصادية والسياسية والديمغرافية من أجل شرح كل التطورات والمتغيرات والاحداث. نحن نعلم كيف أن الماركسيين أنفسهم قد أجبروا على إعادة النظر في عقيدتهم بسبب الدور المتعاظم للظاهرة الإسلامية منذ حوالى العشر سنوات. يبقى مع ذلك صحيحاً ان التحليل السوسيولوجي للعبة العوامل المختلفة المعقدة هو شيء مبدئي ينبغي القيام به قبل تحديد نوعية العامل المسيطر في قطاع محدد وفي منعطف زمني معين(*). ان طراز حضور الاسلام واهميته كان يتغير دائماً بحسب نوعية الفئات الأتنية والثقافية وبحسب المناطق والظرف التاريخي. إنه يعتمد على درجة القرب او البعد من العاصمة والسلطة المركزية وعلى إشعاع مركز للتعليم دون غيره او شهرة معلم روحي معين وعلى مدى انتشار الكتابة العربية التي تؤهل المرء لفهم الفكر الكلاسيكي وعلى درجة مقاومة المؤسسات وصلابتها وعلى مدى حضور العادات والثقافات المحلية السابقة على الإسلام وعلى دور الحداثة وتأثيرها بعد القرن التاسع عشر وعلى عامل الديمغرافيا واسلوب الحكم والتنمية بعد عام (١٩٥٠).

من الضروري أن نميز في الحماس الديني الكبير الذي يهيج الاجيال الجديدة المولودة بعد عام (١٩٥٠) العناصر التالية، رغم صعوبة ذلك، وهي:

١ ـ البعد الروحي الصرف المعاش بحسب مراحل الزهد المتدرجة والنظام الداخلي الذي يعلمه الصوفيون؛ ٢ ـ البعد الاجتماعي الذي يعبر عن حاجة إلى التضامن والأمان بعد انهيار

(*) هذا يعني أن أركون يرفض كلتا المنهجيتين: المثالية التقليدية والمادية الدوغمائية الجامدة. كما أنه يرفض فكرة «العامل الحاسم في نهاية المطاف» ويرى أن هناك عوامل عديدة مؤثرة توجه حركة التاريخ لا عاملاً واحداً فقط. وينبغي دراسة كل حالة من الحالات على حدة لمعرفة لعبة هذه العوامل واكتشاف العامل الحاسم أو المؤثر أكثر من غيره. أحياناً يكون العامل الاقتصادي المادي هو الحاسم وأحياناً يكون العامل الأسطوري الخيالي هو الحاسم دون أن يعني هذا اهمية ذلك.

الأنظمة التقليدية للحماية وخصوصاً اضمحلال قانون «العِرْض» أو «الشّرَف» المشهور والجبار؛ ٣ ـ البعد السياسي المناضل الذي يهدف إلى الاستيلاء على السلطة؛ ٤ ـ البعد الايديولوجي ذو التوسع والانتشار الشديد بسبب أنه يتوجه إلى شعوب مقتلعة من جذورها وغالباً ما تكون أمية او محرومة من كل رؤيا تاريخية والتي تحاول مع ذلك التأكيد على هويتها ضمن مناخ سياسي واقتصادي متأثر جداً بالغرب.

هكذا، إذن، نقيس حجم الوظائف والقيم والعوامل التي يخلط بينها البعض باستمرار اذ يكتفون بذكر اسم الاسلام وكأنهم قد حلوا كل شيء دفعة واحدة! كنا قد رأينا كيف ان الخطاب الاسلامي المعاصر يحبذ مثل هذا الخلط اذ يكرر بشكل دوغمائي القول بأن الاسلام هو دين ودولة ودنيا بشكل لا ينفصم. فهذا الشعار فعال جداً لدى المناضلين المتحزبين ولكنه لم يلقَ ابداً تحليلاً تيولوجياً جديداً. كان الفكر الاسلامي قد اهتم بالموضوع من الزاوية الاخلاقية والقانونية أكثر مما اهتم به من الناحية التيولوجية[٣٠]. إن المقاربة التيولوجية لهذه المشكلة تلقى اليوم معارضات جدية من قبل المؤرخ وعالم الاجتماع والفيلسوف. أعتقد أنه من المفيد أن أشق هنا بعض الطرق آملاً في تعديل الرؤيا الامثالية للغربيين وتجاوز رفض المسلمين في افتتاح منطقة جديدة للفكر في آن معاً.

إن فصْل الكنيسة عن الدولة والمعارك التي حصلت بين العلمنة ورجال الدين تعبر بالدرجة الاولى عن الصراع بين مفهومين للمعرفة والعمل التاريخي الملائم لها. نجد من وجهة النظر هذه ان المسلمين الذين يرفضون فتح هذا النقاش بحجة انه يخص الغرب فقط يعبّرون بكل بساطة عن عجزهم عن دراسة تاريخهم بالذات والتفكير فيه بالمعنى القوي والمليء لكلمة تفكير. صحيح أن الصراعات السياسية والاجتماعية التي أدت إلى فصل ذروة الدين عن ذروة السياسة تبرز صفة خاصة بالمجتمعات الغربية. ولكن من الضرورة فعلاً التمييز جيداً بين البرهان الفلسفي لهذه المسألة (أقصد بذلك طرق فهم الواقع واساليبه ومستوياته ثم تاريخية كل عمل معرفي) وبين الحلول العملية التي فرضها انتصار البورجوازية الرأسمالية والصناعية على الكنيسة. فنجاح القيم العلمانية والموقف العلماني في اوروبا عائد الى حد كبير الى الصعود المستمر للبورجوازية وهيمنتها الاقتصادية والسياسية. أما في الاسلام فقد حصل العكس؛ ذلك ان البورجوازية التجارية التي كانت قد دعمت النزعة الإنسية او الإنسانية في القرنين الثالث والرابع عشر الهجريين لم تشهد إلا وجوداً بدائياً وموقّتاً[٣١]. كانت القاعدة العسكرية التي استندت عليها مختلف السلالات الحاكمة منذ البويهيين أجنبية اجتماعياً وثقافياً. وقد لجأت دائماً الى علماء الدين القادرين على تبرير السلطات الدنيوية من اجل خلع الشرعية الاسلامية عليها على الرغم من انها جاءت عن طريق القوة والعنف. نضرب هنا مثلاً على ذلك دور الغزالي في زمن السلجوقيين او فيما بعد دور ابن تيميّة. فالتهديدات الخارجية والصراعات الداخلية قد قوّت من دور الدين كقوة للتجييش والمقاومة. نضرب على ذلك مثلاً «الجهاد» في زمن الحروب الصليبية وفي إسبانيا وفي زمن الاستعمار الحديث... وهكذا راح الدين يمثّل نسيج الهوية الجماعية وفضاءً (مكاناً) تُسقَط فيه أو عليه الآمالُ التبشيرية والأخروية ويمثّل نظاماً للعقائد والمعارف التي تتلاءم مع كل مستويات

الثقافة. لقد استطاع الاسلام عن طريق هذه الوظائف العديدة أن يطبع بطابعه الحساسياتِ الجماعية طيلة كل الفترة السكولاستيكية الاتباعية. إن أشكال الادراك والتصور وكيفية محاكمة الامور التي نشرت في تلك الفترة من قبل التيولوجيا الشعبية تمثل اليوم عقبات ابستمولوجية من الصعب تخطيها.

هكذا نفهم الآن انه ليس مشروعاً ولا مبرراً أن نُحمِّل القرآن مسؤولية عدم الفصل بين الدين والسياسة، كما انه لا يمكننا ان نعزو الفصْل الحاصل بينهما في الغرب للمسيح. فممارسة البشر التاريخية في المجتمع والطريقة التي ترجموا بها الرسالات الأولية عبر التاريخ هي التي فرضت في هذه الجهة أو تلك مفاهيمَ ومؤسساتٍ متغايرة. والدور الذي لعبته البورجوازية الغربية هو ظرفي وعابر. انه لا يعطيها الحق في ان تبدو كطبقة نموذجية ينبغي ان تُقلَّد وتُحتذى في كل زمان ومكان لكي تكرور التجربة نفسها، ولا كقطب لحقيقة متعالية تعارض الحقيقة الدينية.

ان التنافس الذي حصل منذ عام ١٩١٧ بين البورجوازية الظافرة وطبقة البروليتاريا الثورية يضيء لنا الآن الطابع الظرفي والآني لأكبر الفتوحات التي شهدها تاريخ البشر (فتوحات البورجوازية). اما الاديان التوحيدية فهي تعتقد أنها قادرة في هذا الظرف الذي يشهد ازمة الايديولوجيات «الحديثة» على استعادة المبادرة في التاريخ دون ان تعيد النظر جذرياً في مصادرها ومبادئها التي وجهت نشأتها وألهمت مفسريها وحددت عقائدها. عندما دافع مفكرو المعتزلة عن مفهوم خلق القرآن كانوا قد أحسوا بالحاجة الى دمج كلام الله في نسيج التاريخ. إذا ما استعاد الفكر الاسلامي اليوم هذه الفكرة فانه عندئذٍ سوف يمتلك الوسائل الكفيلة بمواجهة المشاكل التي تنثال على الفكر المعاصر من كل حدب وصوب بمصداقية اكبر وابتكارية أقوى وأعظم.



أرجو أن أُعذر لأني كنت قد ألمحت بسرعة الى بعض الأسماء والمؤلفات والمفاهيم والاحداث التي تحتاج الى تفصيل اكثر فيما يخص الجمهور الغريب عن هذه القضايا. وأرجو ان يحاول القارىء توسيع معلوماته والعودة الى المصادر العديدة لكي يستعيد فيما بعد عملية التفكير التي لا بد منها لمواجهة مناخ الحرب الايديولوجية التي تسجننا في سياجها القوى العمياء. فالمجتمعات الاسلامية والعربية الحالية بحاجة لأن تقوم بعودة نقدية على ذاتها إذا ما أرادت ان تصل الى ذلك المستوى من الحقيقة والعظمة الاخلاقية ونوعية الوجود التي دعاها القرآن لان ترتفع بنفسها اليه. ـ

الفصل الثاني
الهوامش والمراجع

(١) هناك مثالان على التنظير السريع الخاص بمجمل تاريخ «الإسلام» انطلاقاً من مشكلة العبيد التي سنتعرض لها فيما بعد. أنظر:

١ ـ من تألف دانييل بايب (D. Pipes):

«الجنود العبيد والاسلام، نشأة النظام العسكري»، مطبوعات جامعة يل، ١٩٨١.

٢ ـ من تأليف باتريسيا كرون (P. Crone):

«عبيد على الأحصنة: تطور السياسة الاسلامية»، مطبوعات جامعة كامبردج، ١٩٨٠.

يضاف إلى هذين الكتابين في اللغة الفرنسية كتابا م. لومبار اللذان بعنوان:

ـ الاسلام في عظمته الأولى (الفترة الواقعة بين القرنين الثامن والحادي عشر ميلادي). منشورات فلاماريون، باريس، ١٩٧١.

ـ «المناطق الجغرافية والشبكات التجارية في أواخر العصر الوسيط»، منشورات، موتون ١٩٧٢.

(٢) انظر كتاب بول بالطا وكلود ريلو بعنوان:

- La Stratégie de Boumediène, Sindbad 1978.

(٣) أنظر المراجع التالية بالإنكليزية:

- ***Shahrough AKHAVI:*** **Religion and politics in contemporary Iran, clergy - State relations in the Pahlawi period, state university of New York press, Albany 1980.**

الدين ورجال السياسة في ايران المعاصرة، العلاقات بين الدولة وطبقة رجال الدين في فترة آل بهلوي. مطبوعات جامعة ولاية نيويورك ١٩٨٠.

- ***M. E. Barine and Nikki Keddeie:*** **Modern Iran. The dialectics of Continuity and change. 1980.**

ايران الحديثة: «ديالكتيك الاستمرارية والتحول»، ١٩٨٠.

وبالفرنسية:

- ***D. Shayegan:*** **Qu'est-ce qu'une révolution religieuse? les presses d'aujourd'hui, 1982.**

(٤) سوف نختصر تسمية الخطاب الاسلامي المعاصر كما يلي (DIC) [ملاحظة تهم النص الفرنسي فقط].

(٥) إن تعرية هذه الآليات وكشف الفرضيات الضمنية التي توجه خطاباً ما هما عمليتان أساسيتان لا بد أن يقوم بهما كل تحليل نقدي. نلاحظ أن المستشرقين يستمرون للأسف في نقل الخطابات الاسلامية الكلاسيكية والمعاصرة إلى اللغات الغربية (انكليزية، فرنسية، . .) دون أي تحليل نقدي. أنظر كتابنا: «نحو نقد العقل الاسلامي» الذي ترجم إلى العربية بعنوان: «تاريخية الفكر العربي الاسلامي». وانظر خصوصاً مقالتنا التالية فيه: «الدين والمجتمع من خلال النموذج الاسلامي».

(٦) من أجل توضيح هذه الصياغة انظر: محمد أركون: «قراءات في القرآن».

(٧) انظر دراستنا: «مفهوم العقل الاسلامي» في كتابنا المذكور آنفاً «تاريخية الفكر العربي الإسلامي».

(٨) ينبغي التمييز بين الصحة التاريخية للمصحف والصحة الآلهية. أنظر كتابنا المذكور آنفاً: «قراءات في القرآن».

(٩) انظر مقالتنا «مفهوم العقل الاسلامي» المذكورة آنفاً.

(١٠) تلقى كل المؤلفات التي تستغل اليوم هذا الموضوع التبجيلي نجاحاً ضخماً لدى الجمهور. انظر الكتب التالية كمثال على ذلك:

ـ التوراة والقرآن والعلم: الكتابات المقدسة ممتحنة على ضوء المعارف الحديثة. منشورات سيغرز ١٩٧٦. المؤلف موريس بوكاي. (M. Bucaille) كتاب تبجيلي هزيل جداً.

ـ روجيه غارودي، وعود الاسلام. منشورات سوي، ١٩٨١.

= كتاب هزيل أيضاً.

انظر دراستنا بهذا الصدد: «مشكلة التأثيرات في التاريخ الثقافي طبقاً للمثال العربي ـ الاسلامي». الموجودة في كتاب:

Lumières arabes sur l'Occident médiéval, Anthropos 1978.

(١١) نلاحظ أن علماء الدين المسلمين يتجنبون المشاركة في الحكم شخصياً لكي يحافظوا على هيبتهم وسلطتهم الدينية بشكل أقوى. انظر:

Jacques Berque: Ulémas, fondateurs, insurgés du Magreb, Sindbad, 1982.

(١٢) عنوان كتاب لبيير بورديو: الحس العملي (أو الخبرة العفوية المباشرة).

(١٣) وهذه هي سنوات النضال من أجل التحرر والاستقلال.

(١٤) بخصوص «الختانة» انظر:

Khalil Zamiti: Sociologie de la Folie, Introduction Shamanisme Magrebine.

اما بخصوص المصطلح المشهور «الرأسمال الرمزي» فانظر كتاب بورديو المذكور آنفاً.

(١٥) عنوان كتاب مهم لجاك غودي عالم الانتربولوجيا الانكليزي:

J. Goady: La raison graphique, Minuit, 1979.

(١٦) انظر كتابنا: قراءات في القرآن، مصدر مذكور سابقاً.

(١٧) حول هذا التمييز انظر:

M. Arkoun: La pensée arabe, p. u. f. 1979.

(١٨) تكمن إحدى الحجج التي يستخدمها الفكر الاسلامي الكلاسيكي للبرهنة على اعجاز القرآن في التركيز على صياغته اللغوية التي لا يعادلها شيء في الانتاج الأدبي عند العرب. انظر «انسيكلوبيديا الاسلام» مادة إعجاز.

(١٩) أما الحنين للعصر الأسطوري فقد كان معروفاً منذ القرن الرابع الهجري. انظر كتاب «قوت القلوب» لمؤلفه أبو طالب المكي. طبعة القاهرة ١٩٣٢.

(٢٠) أفكر هنا بمجتمعات آسيا وافريقيا التي اعتنقت الاسلام. ولكن حتى في الشرق الأوسط كان على الاسلام أن يندمج في الحضارات القديمة، العديدة والغنية التي ظهرت فيه كحضارة سومر وبابل وماري، الخ.. إن أساطير غلغاميش والاسكندر الكبير والسبعة النائمين في الكهف تجد لها أصداء واضحة في القرآن. يضاف إلى ذلك بطبيعة الحال تأثيرات التوراة والأناجيل والصابئين والحكايات العربية القديمة. انظر كتابنا: «قراءات في القرآن». ص ٦٩ ـ ٨٦.

(٢١) هكذا نلاحظ مثلاً أن مفهوم الأرثوذكسية لا يزال يستخدم بشكل تيولوجي لكن دون أن يُفكَّر فيه تاريخياً أو يلقى أي تأمل تاريخي نقدي. هذا على الرغم أنه من السهل تبيان أنه ناتج عن عملية تاريخية بطيئة من الانتقاءات والحذف ونشر بعض الأسماء والمؤلفات والمدارس والأفكار دون غيرها طبقاً للأغراض المستهدفة في كل حالة معينة من قبل الجماعة أو الأمة أو السلطة الحاكمة. وهكذا يتشكل التراث الذي يمارس دوره فيما بعد كنظام امني بالنسبة للطائفة الدينية أو القومية. إن سوسيولوجيا القراءة في المجتمعات الاسلامية الحالية قادرة على تبيان وجود عملية الانتقاء والحذف التي تقوم بها السلطة الرسمية أو الرأي العام الذي يهيمن عليه الخطاب المسيطر.

(٢٢) انظر كريستيان جامبي:

Chr. Jambet: La Logique des Orientaux, Henri Corbin et la Science des formes, Seuil, 1983.

(٢٣) يمثل ذلك نقطة توافق والتقاء ذات مغزى بين السلطات التيولوجية والعقائدية المختلفة التي تهدف إلى تحقيق نوع من التماسك النظري والمنطقي لعقائدها تحت تأثير أرسطو بشكل خاص، وذلك من أجل تشكيل أرثوذكسية تستبعد كل أنواع «الشذوذ» والصور والمجازات الموجودة فعلاً بوفرة لدى اتباع المعنى الباطن في الإسلام. ينبغي استعادة المسألة الشهيرة للتضاد بين المعنى الباطن والمعنى الظاهر بكليتها وبشكل جديد تماماً على ضوء

الكشوفات الألسنية الحديثة (الأسطورة، المفهوم) وعلى ضوء علم السيمياتيات (خصوصيات الخطاب الديني) وعلى ضوء الانتربولوجيا (الأسطورة والرمز).

(٢٤) انظر كتابي جورج دوبي وكاستريادس:

- *G. Dubay:* Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme, Gallimard, 1980.

- *C. Castariadis:* L'institution imaginaire de la Société, Seuil, 1975.

(٢٥) قد تختلف التسميات، ولكن المبدأ والوظيفة النفسية ـ الاجتماعية التي تقود عملية الانتاج الجماعي للشخصيات الكبرى تظل هي هي. انظر:

- *M. Godelier:* La Production des grands hommes, Gallimard, 1982.

(٢٦) سوف اتحدث بالتفصيل عن كل هذه القضايا في كتاب قيد الإعداد مخصص للسيرة النبوية.

(٢٧) لا يوجد حتى الآن أي دراسة تتحدث عن هذا المؤلف الاستثنائي من خلال وجهة النظر المذكورة. وهذا مثال ساطع على التخلف الكبير للبحث في مجال الدراسات العربية والاسلامية. انظر بشكل مؤقت دراسة شارل بيلا «حياة وأعمال الجاحظ».

(٢٨) انظر اندريه ميكيل: «الجغرافيا البشرية للعالم الاسلامي حتى منتصف القرن الحادي عشر» ـ موتون، في ٣ أجزاء ١٩٧٣.

(٢٩) إن مفهوم المزايدة المحاكاتية يعتبر مفتاحاً أساسياً من أجل فهم التاريخ السياسي والاجتماعي والثقافي السائد في المناخ الاسلامي. نجد أنه ينبغي على كل زعيم أو كل كاتب يريد أن يفرض نفسه على جماعة المؤمنين أن يقلد سلوك النبي أو أية شخصية أخرى كبيرة تحتل مساحة ضخمة في الخيال الجماعي. أنظر كمثال على ذلك المهدي بن تومرت الذي نهض ضد المرابطين في المغرب باسم الدفاع عن نزعة توحيدية اكثر صفاء. وانظر ايضاً التنافس بين الشرفاء في المغرب وفي أماكن أخرى.

(٣٠) انظر مثلاً، الماوردي: أدب الدنيا والدين. القاهرة ١٩٥٥. وانظر: الأحكام السلطانية، القاهرة ١٩٦٦.

(٣١) انظر:

- *D. Goitein:* The rise of the Middle - Eastern Bourgeoisie in Early islamic Times et the mentality of the middle classe in medieval Islam».

تطبيق علوم الانسان والمجتمع على دراسة الاسلام(*)

لقد أصبح مفهوما العلوم الانسانية والعلوم الاجتماعية (أو علوم الانسان والمجتمع) شائعين جداً منذ أن كانا قد استخدما في كل مكان من العالم لتسمية الجامعات والكليات أو المعاهد (كلية الاقتصاد، علم الاجتماع، الانتربولوجيا، الخ..). وقد أصبحت هذه العلوم مألوفة بصفتها تسميات رسمية لدى جمهور واسع يتجاوز حدود الطلاب. ولكن هذا لا يعني أن ممارستها قد أصبحت شائعة لدى مدرسي المعاهد المذكورة وطلابها. على العكس، نلاحظ أن الكثير من أنواع الخلط والفوضى السهلة قد فرضت نفسها في كل مكان بين هذه العلوم والباحثين المجددين الذين يمارسونها منذ الستينات وبين العلوم الأخرى التي لا تزال تحمل الاسم نفسه (من تاريخ وعلم اجتماع وأتنولوجيا وعلم نفس...) ولكن التي تغيرت حدودها ومناهجها ومكانتها المعرفية (الابستمولوجية) بشكل جذري. أقصد لا يزال هناك خلط بين الصورة الجديدة والابتكارية لهذه العلوم وبين صورتها التقليدية السابقة التي لا تزال تحمل الاسم ذاته (العلوم الانسانية والاجتماعية).

صحيح أنه لا يبطل كل شيء. في علم من العلوم دفعة واحدة وبشكل لا مرجوع عنه. ولكن هذا لا يمنعنا من القول بأن هناك فرقاً شاسعاً بين علم التاريخ، بصورته التقليدية المرتكزة على دراسةالوقائع والأحداث، أو التاريخ الاقتصادي الذي لا يزال يمارسه الكثير من الاساتذة والباحثين في المجال الاسلامي، وبين «التاريخ الجديد» بالصيغة التي تمارسه عليها في فرنسا مدرسة الحَوْليات. كما أن هناك فرقاً كبيراً بين علم النحو وفقه اللغة الكلاسيكية كما هي ممارسة

(*) تمثل هذه الدراسة الصياغة المكتوبة والناجزة لمحاضرة المؤلف التي ألقاها في مؤتمر العلوم الاجتماعية الذي انعقد في جامعة وهران عام ١٩٨٤. وهي لم تنشر بعد حتى بالفرنسية. وفيها يقدم مثالاً متكاملاً على كيفية تطبيق منهجيات العلوم الانسانية ومصطلحاتها على دراسة التراث الاسلامي وبالتالي العربي. يجد القارىء إذن تطبيقاً للمنهجية الألسنية والسيميائية على سورة التوبة، ثم تطبيقاً للمنهجية التاريخية والانتربولوجية ايضاً وربطاً لكلتا المنهجيتين ببعضهما بعضاً. وهذه هي عموماً منهجية أركون في الدراسة (ألسنيات وسيميائيات + علم تاريخ واجتماع وانتربولوجيا).

عليه في مجال الدراسات العربية والتي خُلِعَت عليها كلمة «الألسنيات» تجاوزاً، وبين الألسنيات الحديثة والقفزة الهائلة التي حققتها مؤخراً. يضاف إلى ذلك الفرق الواضح بين علم الاجتماع البدائي والوصفي الذي لا يستحق تسمية علم الاجتماع وبين الطموحات التحليلية والنقدية والتفسيرية الكبرى للعلوم الاجتماعية الحديثة. فالفرق بين هذه العلوم التقليدية والعلوم الحديثة لا يخص فقط اختلاف البرامج والمناهج والأهداف، وإنما هو يمثل طفرة نوعية أو معرفية كبرى أصابت العلامة (Le signe) نفسها في الصميم وأصابت نظرة الإنسان (أو الروح) إليها. لهذا السبب نقول بأن القطيعة تبدو جذرية بين الباحث المتموضع في منطقة ما قبل الطفرة السيميائية الدلالية وبين الباحث المتموضع في منطقة ما بعد الطفرة. ولم يعد ممكناً اليوم اقامة أي حوار في العمق بين هذين النوعين من الباحثين(*). والسبب هو أن الباحثين التقليديين (الاستشراق الكلاسيكي مثلاً) يستنفدون كل جهودهم في جمع الوقائع والأخبار دون أي تحليل تفكيكي، في حين أن الآخرين يستميتون في التأكيد على أهمية الأهداف النظرية والتفكيكية ـ النقدية. سوف أضرب مثلاً على ذلك عشته شخصياً: كنت قد حاولت في السابق تقديم دراسة ألسنية وسيميائية دلالية لسورة الفاتحة(**) لكي أبيِّن بالضبط مدى القطيعة الابستيمية الحاصلة بين الفكر الضمني الذي يستند عليه كل التفسير الاسلامي الكلاسيكي وبين القارات الجديدة للدلالة والمعنى التي يتيح لنا استكشافها علم الألسنيات والسيميائيات الحديثة. وقد اكتفى العديد من الزملاء المسلمين الذين قرأوا نصي قائلين بأنهم لم يروا فيه أي شيء جديد بالقياس إلى التفاسير الكلاسيكية. هذا الموقف قد أصبح مألوفاً وشائعاً لدى كل أولئك الذين يرفضون مسبقاً أن يعيدوا من جديد صقل أنفسهم علمياً ومنهجياً ويلوذون بالتأكيد المجاني على صلاحية المعارف والمنهجيات القديمة في مواجهة الأزياء أو «الموضات» الدارجة والعابرة لعلوم الانسان والمجتمع (على حد قولهم بالطبع). إن هذه المجادلة ناتجة عن عملية وضع المعارف الموروثة على محك النقد والمراجعة الجذرية.

إذا ما أردنا تطبيق علوم الانسان والمجتمع على ما يدعوه المستشرقون بالإسلاميات (أي العلوم الدينية لدى المسلمين) فإن الصعوبات والمقاومات تبدو هنا أكبر منها فيما يخص الإسلام كثقافة وكحضارة. والسبب هو أننا نصطدم هنا بمواقع دوغمائية تشكل الهيكل الصلب لكل فكر يكون

(*) هذه هي أول مرة يعبِّر فيها محمد أركون بمثل هذه الصرامة الحدية عن عزمه على إحداث القطيعة بين المنهجية التقليدية والمنهجية الابستمولوجية الحديثة. كما ويعبر عن نفاد صبره تجاه أولئك الدارسين التقليديين في المجال العربي والاسلامي الذين يرفضون تجديد مناهجهم وتغيير أدواتهم التي عفى عليها الزمن.

(**) للإطلاع على هذه الدراسة المطولة انظر الفصل الثالث من كتاب «قراءات في القرآن» الصادر عام ١٩٨٢. تشغل الدراسة الألسنية (أو اللحظة الألسنية كما يقول المؤلف) الجزء الأول والأكبر من الدراسة، وتتلوها، كما هي العادة لدى أركون اللحظة التاريخية واللحظة الأنتربولوجية. هناك إذن دائماً نوع من التمفصل والارتباط بين المنهجية البنيوية والمنهجية الانتربولوجية.

خطاباً عن الاسلام بصفته ديناً ونظاماً من العقائد واللاعقائد (الإيمان/واللاإيمان). وهنا نجد أن الصعوبة لم تعد فقط عقلية أو فكرية وإنما هي عاطفية. ذلك أن المسلمين يرفعون عندئذ راية الحقوق التي لا تُمس للإيمان وللمعرفة بواسطة الإيمان. أما المستشرقون أو علماء الإسلاميات فإنهم يحتمون وراء «ما يقوله المسلمون أنفسهم» لكي يظلوا موضوعيين(*).

ثم يجيء خطاب (الثورة) الاسلامية الحالي لكي يضيف حاجز المراقبة السياسية المتشدّدة والضغط السوسيولوجي (العددي) الهائل إلى تلك المقاومات والاعتراضات المعهودة لرجال الدين المحافظين الذين يدافعون عن قيم الإيمان المهدّدة. إن «الاسلام» الذي يشمل بشكل كلي حسب رأيهم، أبعاد الدين والدنيا والدولة يقوم بوظيفة خلع الشرعية على الأنظمة والسلطات السياسية. ولذا فإن تطبيق الدراسة النقدية عليه يعني زعزعة أركان هذه السلطة ونزع الشرعية عن المؤسسات وتثبيط همة المناضلين السياسيين «الاسلاميين». ولهذا السبب تصبح الامتثالية هي الموقف الشائع، وينبغي على كل واحد أن يردد مع الكورس الجماعي شعارات الخطاب الرسمي المختلطة بالعبارات الدوغمائية للشهادات الايمانية الأرثوذكسية التي كنا قد ورثنا نماذجها الشهيرة عن مناضلي القرن الرابع أو الخامس الهجري/العاشر أو الحادي عشر الميلادي (أنظر كمثال على ذلك الشهادة الايمانية لابن بطة التي ترجمها هنري لاوست ونشرها في دمشق عام ١٩٦٧). ونلاحظ أن النزعة الامتثالية تفرض نفسها حتى على بعض المستشرقين اللذين يحرصون على نيل رضى «أصدقائهم المسلمين»: أقصد أولئك الذين يمتلكون إما السلطة السياسية وإما السلطة الثقافية في المجتمعات العربية والاسلامية. لكنْ ينبغي أن نضيف قائلين بأن التواطؤ بين الخطاب الإسلامياتي الاستشراقي وبين الخطاب الاسلامي المعاصر يمكن ألّا يكون عائداً إلى استراتيجية مصلحية وقحة أو إلى حذرٍ واحتياط مفهوم من قبل الباحثين الغربيين، وإنما إلى المسلمات الضمنية المشتركة لدى كل من «العقل الاسلامي» والعقل الغربي في عصره الكلاسيكي.

كيف يمكن لنا تجاوز عقبات هائلة كهذه؟ كيف يمكن لنا مواجهة الرفض العنيف الخاص بـ «المناضلين من أجل الايمان» الذين يشكلون اليوم في كل مكان مجموعات عديدة تهدد بالخطر كل الأنظمة الراهنة؟ كيف يمكن لنا مواجهة المقاومة التي يبديها رجال الدين المحافظون والعائشون على معارفهم القروسطية(**)؟كيف يمكن لنا مواجهة مزاعم الباحثين «الحديثين» أي

(*) لم يعد خافياً على احد أن محمد أركون يخوض المعركة على جبهتين: ١ ـ جبهة المسلمين التقليديين الذين يرفضون كل دراسة نقدية أو فلسفية مطبقة على الإسلام ويتهمون صاحبها بالكفر والخروج عن الخط الاسلامي الصحيح (الارثوذكسية). ٢ ـ وجبهة المستشرقين أنفسهم الذين يتواطأون مع المسلمين ضمنياً على الرغم من الخلاف الظاهري الحاصل بين كلا الجبهتين. إنهم يرفضون القيام بأي تحليل نقدي ـ تفكيكي بحجة أنهم ليسوا مسلمين ولا يريدون التدخل في الشؤون الاسلامية وانما يريدون اتخاذ موقف «موضوعي» و «محايد».

(**) من الواضح أن أركون يفرق هنا بين رقابتين دينيتين في المجتمعات العربية والاسلامية: الأولى رقابة علماء الدين الرسميين المرتبطين بالسلطة الرسمية عموماً والثانية رقابة التيار الاسلامي «الثوري» الصاعد الذي يريد مكافحة السلطة أو الوصول إلى السلطة عن طريق استخدام الدين.

المستشرقين الفللوجيين الذين يستمرون في التأكيد على صلاحية نظام الفكر (الابستمي) الخاص بحداثة العصر الكلاسيكي في الغرب[١]؟ وكيف يمكن أن نُعوِّد الجمهور العربي والاسلامي على التطبيق الجاد والمخلص والمنفتح لعلوم الانسان والمجتمع على موضوعات محرمة (تابو) بقيت دراستها حتى اليوم حكراً على علماء الدين التقليديين؟

لا يكفي التدريس النظري والمنهجي البحت في جعل الناس يعتنقون المنهجية العلمية الجديدة خصوصاً في المجال الاسلامي المغلق من كل النواحي بشهادات الإيمان. فتدريب الناس على علوم الانسان والمجتمع بواسطة الأمثلة العملية ودون الإلحاح كثيراً على المقدّمات النظرية والمنهجية يؤدي إلى نتائج أكثر تشجيعاً، ولكنْ بشرط واحد هو أن يمارسوا هم بأنفسهم التمرينات نفسها ويضاعفوا من الأمثلة. فيما وراء طرق التعليم المحدودة بطبيعتها ينبغي الإلحاح بقوة على أن علوم الانسان والمجتمع هي نتاج مجتمعات بشرية محددة تماماً في لحظة معينة من تطورها التاريخي: إنها المجتمعات الغربية. هذه العلوم ليست إلاّ جواباً ملائماً لحاجيات المعرفة الناتجة عن العمران والتصنيع السريع الذي شهدته المجتمعات الغربية، كما أنها بصفتها ممارسة ذهنية وفكرية تنضاف إلى كل المكتسبات والفتوحات المتالية في الغرب منذ القرن السادس عشر لنفس هذه العلوم بالذات. أما الفكر العربي والاسلامي فلم يشارك في أي جزء من هذا المسار الفكري الطويل الذي ابتدأ في القرن السادس عشر. لقد انكفأ على ذاته داخل منهجية سكولاستيكية، اتباعية واجترارية، وكانت هذه السكولاستيكية نفسها قد انقسمت إلى معارف جزئية مبعثرة وتشكلت على هيئة تراثات مذهبية مبتورة ومتنافسة ومغلقة بعضها على البعض الأخر. ثم جاء الخطاب الاسلامي المعاصر لكي يعقد من وضع هذه الحالة التي ليست بحاجة إلى تعقيد. . .

كنت قد قدمت فيما سبق أمثلة عديدة على كيفية تطبيق علوم الانسان والمجتمع على دراسة الإسلام. إني أسمح لنفسي بأن أحيل القارىء إلى مؤلفاتي المختلفة، أما هنا فسوف أستعيد المحاولة ذاتها بخصوص المثالين التاليين:

١ ـ السورة التاسعة: سورة التوبة أو البراءة.
٢ ـ قصة المعراج بحسب رواية ابن هشام.
سوف نكتفي في هذه الدراسة بالتعرض لسورة التوبة.

I ـ اقتراحات من أجل قراءة سورة التوبة

نحن نعلم أن هذه السورة تتميز عن غيرها بخاصية فريدة لم تفسر حتى الآن هي: إنها السورة الوحيدة التي لا تبتدىء بالتسمية «بسم الله الرحمن الرحيم». ولكن ليس هذا هو السبب الذي جعلني أختارها للدراسة وإنما هناك أسباب أخرى. ذلك أن لهجتها والموضوعات التي تطرقت إليها والجدل المباشر مع عرب الصحراء وأحكامها القاطعة ودعواتها للجهاد تجعل منها مادة ملائمة لكي ندخل من جديد في الخطاب القرآني كل ما تخلفه القراءات التقليدية أو

تشوهه: أقصد التاريخية ولا ينبغي خلط التاريخية هنا بكل ما كان التفسير التقليدي يدرسه ولا يزال تحت اسم «أسباب النزول». صحيح أن علم أسباب النزول ينقل الأسباب المباشرة التي أدّت إلى نزول الوحي أو رافقته، أقصد وحي كل آية، ولكنه يتحدث عن وقائع مبعثرة ومتقطّعة وآنية ظرفية لم تستكشف العلاقة بينها وبين المكانة الإلهية للآيات. إن السبب ليس إلاّ حجة أو ذريعة من أجل إطلاق حكم أو أمر أو تثبيت معيار معين أو تحريم شيء محدد. وهذه الحجة سوف يستعيدها فيما بعد الفقهاء المؤسسون للمدارس ويستفيدون منها من أجل إنجاز القانون الديني (أو الشريعة).

أما المفهوم الحديث للتاريخية فإنه يتيح لنا بالضبط أن نفكر ونتأمل بشروط صلاحية كل مرور من السبب ـ الذريعة إلى الحكم الشرعي الذي يقوم به الفقهاء، أقصد هنا الحكم القانوني الذي يستند على الحكم الإلهي أو النبوي. يعتبر هذا المرور أو الانتقال شيئاً ضرورياً وممكناً من قبل كل تراث الفكر الاسلامي. إنه ضروري تيولوجياً لأن الله أمر بإطاعة كلامه، وممكن «عقلانياً» (بالمعنى الذي يحدده العقل الاسلامي لكلمة عقل)[٢] إذا ما استُوفيت الشروط النظرية المحددة في أصول الفقه. كان الفقهاء المؤسسون للمدارس قد تمثلوا التاريخية ضمنياً بواسطة الجهود التي بذلوها في التأمل والبحث واستنباط الأحكام أقصد تمثلوها بمثابة انصهار واتحاد في التجربة البشرية بين الوجود والكائن المحسوس. ولكنهم لا يستطيعون بواسطة مقولاتهم العقلية ومواقفهم التيولوجية التفكير بهذه التاريخية بصفتها تمثّل الحد الأقصى للوضع البشري. أريد أن أقول بذلك أنه حتى هذه الانتفاضة الداخلية (أو الوثبة الروحية الداخلية) التي ترتفع بالنفس فوراً إلى مرتبة التأمل أو إلى نوع من إدراك مطلق الله كما هو وارد في القرآن، أقول إن هذه الوثبة الروحية ترتكز بشكلٍ ما على التجربة المحسوسة وإذن على التاريخ. إن المطلق الأعلى L'Absolu الذي عاشه النبي يتجلّى دون انقطاع بواسطة العمل التاريخي والممارسة التاريخية. أشير هنا بالطبع إلى تلك السلسلة من الأحداث التدشينية المتمثلة بشكل لا ينفصم بأعمال النبي بصفته رئيساً لجماعة وليدة وبالآيات القرآنية المصاحبة لهذه الأعمال والمؤدية إلى تساميها وتصعيدها (أي ارتفاعها فوق التاريخ). هكذا نجد أن كل الخطاب القرآني يتموضع داخل التاريخية الأكثر اعتيادية ويومية، ولكن هذه التاريخية تُحوَّر وتُحوَّل إلى نوع من تاريخ الخلاص الأخروي.

لكن، لنوضح هنا بشكل أفضل سمات هذه التاريخية. إنها تتمثّل في آن معاً بالتاريخ الوقائعي الحدثي الذي أُنتج بواسطة جماعة المؤمنين الوليدة ولأجلها بدءاً من عام ٦١٢ وحتى عام ٦٣٢[*]، وتتمثل بديناميكية المتغيرات التي حصلت في المجتمع العربي طيلة الفترة نفسها، وتتمثل بالوعي الأسطوري ـ التاريخي الذي بقي محرك التاريخ المدعو إسلامياً منذ ذلك الوقت وحتى اليوم. نحن نعلم كم هو التاريخ الحالي للمجتمعات الاسلامية مدينٌ لديناميكية ذلك الوعي المتكررة والمترددة في التاريخ. ولكن ظاهرة أن الخطاب القرآني قد استطاع بهذه الطريقة (ولا يزال) خلع القدسية والتعالي على التاريخ البشري الأكثر مادية ودنيوية والأكثر عاديةً وشيوعاً

(*) عام (٦١٢) هو عام النبوة، عندما تلقى محمد أول وحي في مكة، وعام ٦٣٢ يشير إلى اختتام النبوة بوفاة النبي.

ينبغي ألا تنسينا تلك الآنية والاعتباطية الجذرية للأحداث ـ الذرائع التي أدّت إلى ظهوره وتجليه. بمعنى آخر، فإنه ينبغي علينا اليوم أن نفكر (بالمعنى العميق للكلمة) بعدم التناسب الكبير بين آنية اللحظة الأولية التي انبثق فيها هذا الخطاب وبين ديناميكية الوعي الأسطوري ـ التاريخي اللانهائية (التي لا تنفد) التي تتغذى منه. تبدو وجهة النظر هذه حاسمة من أجل قراءة سورة التوبة وخصوصاً الآية رقم (٥) التي سنتخذها نقطة انطلاق لأنها موضع جدال وخلاف بين المسلمين والمستشرقين الغربيين.

قبل أن أباشر القراءةَ سوف أضيف قائلاً بأن التاريخية المتجلية في القرآن تمثّل تماماً العلاقة التي تربط الحقيقة بالزمن. ولكنه الزمن القرآني المتشكل بواسطة الزمن المحدود للحياة الدنيوية، المرتكز كلياً على الزمن اللامحدود للحياة الأبدية (الآخرة). وهكذا يشكل الزمن السماوي الأخروي إطاراً لازماً ومرجعية إجبارية للزمن الدنيوي بصفته مدة زمنية معاشة وليس فقط مفهوماً تيولوجياً أو فلسفياً. الزمن القرآني هو زمن مليء بمعنى أن كل لحظة من الحياة والمدة المعاشة مليئة بحضور الله الذي يتجسد بالشعائر والتأمل الديني واستذكار تاريخ الخلاص وتلاوة الكلام الموحى (كلام الله) والسلوك الأخلاقي والشرعي المتوافق مع الأحكام.

هكذا نفهم مصدر سوء التفاهم والتعليقات الملوسية التي تُكثر منها القراءةُ التاريخانية والوضعية التي لا تهتم إلاّ برصد الوقائع الثابتة. وعدم الاهتمام إلاّ بالزمن التسلسلي للوقائع والأحداث والسِيَر الذاتية بالطريقة التي يحاول المؤرخ «الحديث» أن يكتشفها (أقصد مقطوعةً عن الإطار الزمني للتعقل الذي رسخه القرآن ويشكل أعم الكتابات المقدسة للتراث التوحيدي) أقول إن عدم الاهتمام إلاّ بذلك يعني رفض النفاذ إلى هذه التاريخية ذات الخصوصية المفهومة والمعاشة وكأنها العلاقة المستمرة للحقيقة بما كنت قد دعوته بـ الزمن المليء. قلت الزمن المليء معارضةً له بالزمن المتشظي أو المتبعثر الخاص بالفصل الجذري بين ذروة ما هو علماني دنيوي (أي العامل السياسي والاجتماعي) وبين ذروة العامل الديني (أي العامل الروحي والحياة الأرضية المرتكزة على الحياة الأخروية والتقديس). تدعى هذه الأشياء في الإسلام: الدين والدنيا والدولة (الدالات الثلاث). أضيف إلى ذلك فوراً القول بأن القراءة الاسلامية (والقراءة المسيحية حتى القرن الخامس عشر أو السادس عشر على الأقل) قد امتصت الزمن الوضعي للتاريخ (الذي يشكل في الزمن القرآني عنصراً حاسماً كما رأينا) وحشرته داخل زمن سماوي مليء بكل أنواع الأساطير التي ينبغي تحديدها واستكشافها أو فرزها عن طريق التفسير المستند إلى علم النفس ـ التاريخي. والملاحظ في الخطاب الاسلامي المعاصر وكل العمل التاريخي الذي يمارسه (أو يفرض ممارسته)[٣] أن الزمن القرآني قد تفتت إلى شتى أنواع الأزمنة الاجتماعية والايديولوجية التي تشترك في خاصية واحدة هي: إخلاء التاريخية بصفتها تمثل علاقة الحقيقة إما بالزمن الوضعي للمؤرخين المحترفين وإما بالزمن الإلهي أو السماوي لتاريخ الخلاص في الآخرة. وكلنا يعلم مدى التلاعبات والتشويهات التي تصيب تاريخ الإسلام من جراء الخطاب الاسلامي المعاصر.

وهكذا سواء أخذنا بعين الاعتبار الموقف الاسلامي الكلاسيكي أو الموقف «الاسلامي» المعاصر أو الموقف التاريخاني الوضعي المدعو حديثاً (وخصوصاً ذلك الذي ازدهر في القرن التاسع

عشر[١]) ثم وسعته وعممته المادية الديالكتيكية) فإن التاريخية تبدو بمثابة البعد الخاص بحياة المجتمعات التي لم تُحلَّل ولم تدرس بشكل صحيح حتى الآن والتي لم تُدمَج في كتابة التاريخ. فالفكر الماهوي والجوهراني الذي يُسقِط على زمن التاريخ (= الزمن التاريخي المحسوس) الجمود الخيالي للزمن الأخروي يستمر في رفضه لنسبية العقل ونسبية الحقيقة المثالية وخصوصاً نسبية كلام الله. . .

لننطلق إذن من هذه الآية الخامسة التي تقول:

«فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كلَّ مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزّكاةَ فخلوا سبيلهم إن الله غفورٌ رحيم».

نستطيع أن نفهم بسهولة لماذا أن هذه الآية تحرج المسلمين المؤمنين بالمفاهيم الحديثة لحقوق الإنسان، والحرية الدينية، وحرية الرأي الشخصي في التفحص الحرّ أو التفكير الحرّ. ولهذا السبب فهم يحاولون الالتفاف عليها والتقليص من أهميتها وجعلها نسبية عن طريق الاستشهاد بآيات أخرى أكثر سلمية وأكثر ملاءمة لتدبيج المقالات التبجيلية عن حقوق الإنسان طبقاً للقرآن[٥]. على العكس من ذلك نجد أن المناضلين الاسلاميين الذين يعملون من أجل الاستعادة الكلية والنهائية لنظام اسلامي متطابق مع الاسلام الأولي يستندون على سورة التوبة كلها من أجل فرض الجهاد داخل المجتمعات الاسلامية وخارجها[٦] ولا يشعرون تجاهها بأي حرج. هكذا نجد أن هؤلاء وأولئك يسقطون على القرآن الهموم والأفكار والهيجانات السياسية الخاصة بالتاريخ الحالي والمجتمعات الحالية. إنهم جميعاً ينكرون تاريخية النص القرآني وتاريخية عصرنا الراهن ويشوهون بواسطة الحركة نفسها من القراءة (أي التفسير) والممارسة التاريخية كل الشروط الواقعية والموضوعية للمعجم الحقيقة في أزمنة متنوعة ومتغايرة (أي معرفة حقيقة كل عصر واختلافها باختلاف البيئات والأزمان).

لقد اخترت الانطلاق من هذه الآية لأنها تشكل بالنسبة لسورة التوبة (المكرسة كلها للتأكيد على النصر السياسي والاجتماعي والثقافي) الذروة القصوى للعنف الموجَّه لخدمة المطلق (الله المطلق). لا داعي هنا لطرح المشكلة الفلسفية أو التيرلوجية الخاصة بالعنف الذي يحمي أو ينقذ أو يفرض مطلقاً معيناً. ذلك أن السُّورة كلها تدل على أنه كان هناك عنفٌ ويمكن أن يكون هناك عنف عندما تكون الحقيقة المطلقة مهددة بالخطر أو حتى فقط عندما تكون مرفوضة. تكمن مهمتنا الأولى في البرهنة على الكيفية التي تنتج بها سورة التوبة معنى محرِّكاً وتعبوياً بالنسبة لسامعيها الأول (زمن النبي)، ثم بالنسبة للأجيال التالية من المؤمنين. ما هي الشروط التي ينبغي توافرها لكي يستمر هذا المعنى في إحداث أثره وتحريك الناس؟ ما هي مكانة الحقيقة التي تتطلّب مثل هذا العنف لدى معاصري محمد ولدى الأجيال التالية حتى يومنا هذا؟ على هذه الأسئلة ينبغي الأجابة أولاً من الناحية السيميائية الدلالية ثم التاريخية ثم الأنتربولوجية. إن الإجابات الحاصلة على هذه المستويات الثلاثة من المعرفة سوف تساعد التيولوجي اللاهوتي على تعديل نظرته للأمور والاعتراف بضرورة وجود علم تفسير جديد للكتابات المقدسة. (وبالتالي بلورة تيولوجيا جديدة كلياً في الإسلام).

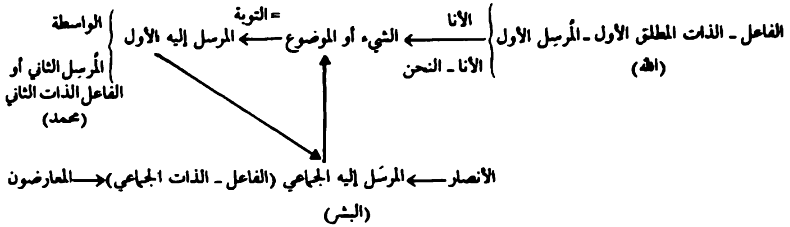
من الناحية السيميائية الدلالية، إن الآية الخامسة لا يمكن أن تقرأ خارج بنية العلاقات الكائنة بين الضمائر الشخصية، أو خارج إطار التوصيل والتفاهم المشترك الشائع في كل الخطاب القرآني(*). ففعل التوصيل يشمل ويوجه كل أنواع الفعل الأخرى التي تتداخل بعضها في بعض طبقاً لممارسة هرمية تراتبية ينبغي على التحليل تحديدها عن طريق استكشاف وفرز عبارات الوصل والفصل(*). نحن نعلم أن (الفاعل ـ الذات) المطلق (أي الله) يبرز خلال عدة أدوار داخل النصّ القرآني. إنه يرجع أولاً إلى نوع من الأنا الخارجية على النص ولكن التي تشكل مصدراً لكل أنواع التعبير والتنصيص (أي الآيات). كما أنه يرجع إلى نوع من الأنا ـ النحن المنخرطة على كل مستويات وظائفية الخطاب. فالفصل بين هذين النوعين من الأشخاص والضمائر هو في آن معاً نهائي (أي لا مرجوع) عنه ومستحيل. أقصد أنه نهائي بمعنى أن سر الله لا يسبر ولا يمكن التوصل إليه في تعاليه. وأقصد بأنه مستحيل بمعنى أنه عن طريق الألعاب العديدة والناشطة والحالية لـ الأنا ـ النحن سوف يتشكّل الخيال الديني ويتخذ له تماسكاً، ويتغذى بالطاقة التي سوف تقذف به نحو الأنا التي لا تُسْبَر (لا يسبر سرها). لهذا السبب نجد أن (الفاعل ـ الذات) المطلق (أو المثالي الكبير) هو في آن معاً مرسِلٌ ومرسَلٌ إليه، أي يرسل الأعمال التوصيلية (كالأوامر) والسردية والمرجعية والمعرفية والتشريعية، الخ. . إلى البشر وكل هذه الأعمال تعود إليه في النهاية. فهذا الفاعل المطلق (أي الله) يقع في علاقة تحالفية مباشرة مع المرسَل إليه الأول ـ أي محمد ـ الذي يمتلك أيضاً موقعاً مزدوجاً: فهو من جهة يمثل الرسول الواسطة التي يمر من خلالها كلام الفاعل المطلق، وهو من جهة ثانية (فاعل ـ ذات) مُرسِل يبلّغ البشر كلام الله. إنه معبأ بالقوة الكلامية والنطقية للعبارات المنقولة (للآيات)، كما أنه مسؤول بحكم وظيفته هذه عن تحيين الرسالة وتجسيدها في التاريخ عن طريق انخراط شخص ثالث هو: المرسَل إليه الجماعي.

هذا المرسَل إليه هو عبارة عن (فاعل ـ ذات) معقد: فمن الناحية المثالية والنموذجية فإنه يمثل

(*) يهدف أركون عن طريق استخدام المنهجية السيميائية والألسنية في الصفحات التالية إلى تحرير القارىء المسلم من هيمنة النصوص المقدسة ولو للحظة من الزمن لكي يستطيع أن يفهم العلاقات الداخلية للنص بكل حيادية وموضوعية ولكي يُهيئه فيما بعد لاكتشاف العلاقة بين النص والتاريخ (تاريخية النص). من المعروف أن الرهبة التقديسية لهذه النصوص (من توراة وأناجيل وقرآن) تمنع المؤمن أو حتى الانسان العادي المتربي عليها منذ الصغر من رؤيتها كما هي عليه في الواقع العملي: أي كنصوص لغوية تستخدم مفردات لغة بشرية محددة، وتستخدم ضمائرها وأزمنتها وأساليبها في التعبير. إن العلاقة الايمانية التي نشأنا عليها منذ الصغر تمنعنا من إقامة علاقة طبيعية مع هذه النصوص التأسيسية: أي علاقة فهم وتحليل ومعقولية. وهكذا يجيء التحليل الألسني والسيميائي ـ الدلالي على الرغم من وعورته وغلاظته لكي يخلصنا من أسر تلك العلاقة السابقة ويفتح الباب على مصراعيه من أجل القيام بأكبر عملية تحريرية واستكشافية. ولكن هل يمكن للقارىء المسلم أن يصبر على قراءة هذه الصفحات الشاقة من التحليل السيميائي لكي يتوصل فيما بعد إلى زبدة الموضوع: أي إلى التحليل التاريخي والانتربولوجي؟ هذا ما نرجوه.

آدم وذريته المرتبطة بالخالق الأعظم عن طريق الميثاق. ولكن من الناحية التاريخية المحسوسة فإن هذا المرسل إليه الجماعي هو مبدئياً سكان مكة ثم سكان المدينة (يثرب) ثم سكان الحجاز كله ثم دار الاسلام بأكملها التي ينبغي أن تمتدّ وتتّسع تدريجياً لكي تشمل الأرض المسكونة كلها طبقاً للعملية الموصوفة في الآية الخامسة. ونلاحظ أن هذا المرسَل إليه الجماعي يشمل بشكل أدق وطبقاً لنفس الآية الأنصار المدعوين بشكل عام بـ المؤمنين كما يشمل المعارضين المدعوين بـ المشركين أو المنافقين ثم الفاسقين وأخيراً اليهود والنصارى.

إذا ما مزجنا بين البنيان التمثيلي القصصي ومخطط التنصيص القانوني (أي تركيبة الآيات النحوية القانونية) ثم مخطط السرد المتبع فإننا نحصل على التركيبة السيميائية التالية التي تشمل كل النص القرآني (أو التي هي شائعة في كل النص القرآني):



يتيح لنا هذا المخطط السيميائي أن نقرأ الآية الخامسة بصفتها وحدة سردية صغيرة مندمجة في الوحدة المركزية الكبرى المتمثلة بحكاية الميثاق الأولي الذي ربط بين آدم والله (أنظر سورة الزلزلة). ثم أن هذه الحكاية قد أستعيدت ووضحت من خلال الحلقات العديدة المشكّلة لتاريخ الخلاص (أنظر تاريخ الشعوب البائدة، ودور الأنبياء بحسب المخطط السيميائي والتوصيلي ذاته المذكور آنفاً).

كان المرسَل إليه الجماعي (أي البشر) في مكة والمدينة يشمل معارضين رفضوا الميثاق الأعظم. ولهذا السبب فقد لزم خوض الصراع معهم من أجل تحويل رفضهم إلى قبول وعرفان. هنا نجد أنفسنا أمام المسار السردي الشائع نفسه في كل الخطاب القرآني. واقصد بذلك ما يلي:
١) حالة أولية ينبغي تغييرها (أي حالة مكة قبل الدعوة أو في أوائلها)، ٢) البطل (أي المرسَل إليه الأول مع أنصاره)، ٣) الصراع، ٤) الاعتراف والقبول أو الحالة الأولية وقد تغيّرت وتحوّلت.

نجد في الآية الخامسة أن (الفاعل - الذات) الثاني أي محمد غير بادٍ من الناحية القواعدية، ولكنه يظهر في الآية التالية (وإنْ أحدٌ من المشركين استجارك...) أما (الفاعل - الذات) الأول أي الله فإنه يستطيع كما هو الحال هنا أن يخاطب مباشرة المرسَل إليه الجماعي (أي البشر) الذي يتضمّن ويشمل بالضرورة المرسَل إليه الأول (أي محمد) دون أن يمر بالواسطة: محمد. إنه يتوجّه إليهم عن طريق الأوامر التالية: (إقتلوا، وأسروا، حاصروا، اضربوا، الخ...)!

هكـذا تتأكـد أهمية الـوحدة السرديـة التمثيليـة المشكّلة من (الفـاعـل ـ الـذات) الأول (الله) و (الفاعل ـ الـذات) الثاني (محمـد) و (الفاعـل الذات) الثـالث (أي البشر)، أو إذا شئنا حـزب الحق ـ الخـير ـ العدل (= تـاريخ النجـاة)/في مواجهـة حزب الخـطأ ـ الشرّ ـ الـظلم (أي حـزب المعارضين الذين يشار إليهم احتقاراً عن طريق ضمير الشخص الثالث: هم، لهم). نـلاحظ أن وصف المعارضين يُختزَل إلى كلمة واحدة هي: المشركون . لقد رُمُوا كليـاً ونهائياً وبشكـل عنيف في ساحة الشرّ، والسلْب، والموت دون أن يقدِّم النصّ القرآني أي تفسير أو تعليـل لهذا الـرفض والـطرد. هناك فئتـان اجتماعيتـان وقانـونيتان تُلوّحـان بظلالهـما خلف الأدوار التي تقوم بهـا البنية النحـوية والقـواعديـة. إن إحدى القيم المميِّزة بالنسبـة لكل السـورة (ومن هنـا يجيء عنـوانها) وبالنسبة لكل القرآن هي التوبة. سوف نوضح مضامـين هذا المفهـوم الحقيقية ورهـاناتـه الفعلية فيـما بعد. سنكتفي هنـا بالقـول بأن التـوبة هي عبـارة عن فاعـل له شـأنٌ في المقولات الثنـائيـة والضدية التالية: إمتياز/اجحاف أو ضرر، استعباد/حرية (أنظر بهـذا الصدد الآيـة ٢٩ الخاصـة بـدفع الجـزية). ثم لـه علاقـة أيضاً بمقـولة المـوت/الحياة. فقبـول التوبـة أو رفضهـا يؤدي إلى انعكاسات على المكانة الاجتماعية والثقافية والقانونية التي خلعت عليها الشرعية من قبـل الرهـان الديني. وهذا الرهان يمـارس آليته ودوره في كـل الخطاب القـرآني على هيئـة ديكتاتـورية الغـاية والنهاية المطلقة. إنه لشيء أساسي أن نفهم أنه منذ المرحلة القرآنيـة (أو منذ اللحـظة القرآنيـة)، راحت تتجمع وتتشكل عناصر الأرثوذكسية الصارمة التي نُقِلت وكأنها يقينيـات «إلهية». وسـوف تضغط هذه العناصر فيما بعد بكل ثقلها على القراءات المؤمنة (= التفاسـير) وتلعب دور الدعـائم والسند للأرثوذكسيات العديدة التي راحت تضيق وتجفُّ أكثر فأكثر وتستمر حتى يـومنا هـذا. إن «الارثوذكسيات» الحالية (أقصد الحركات الإسلاموية الناشطة حالياً) إذ تُغلِّب ديكتاتوريـة الغايـة السيـاسية والهـدف السياسي على كـل شيء آخر وتـبرزه في تعابـير وصيغ ومفـردات دينية هي في الواقع مخلصة لسورة التوبة شكلاً ومضموناً، روحاً ولفظاً.

لكي نـوضح هـذا الجانب الحـاسم من الخطاب القـرآني بشكل أفضـل دعونـا نـرى كيف أن المخطط التمثيلي القصصي المستخدم في القرآن يجعـل المضامين الحقيقية للوحـدات المعنويـة التي تشكـل رهانـات الصراع (المادي والسيـاسي والعسكري) متعـالية ومتـسامية ثم يحـورهـا وأخيراً يطمسها ويحجبهـا فلا يعـود لها من وجـود، لا يعود لهـا من أثر. لنبتـدىء بفرز هـذه الوحـدات المعنوية (= هذه المفردات) الموجودة في الآيـات التاليـة التي تتجاوز الآيـة الخامسـة. نلاحظ أنـه تتمحور حول المصـطلح المركـزي للتوبـة كوكبـة من المفردات والمصـطلحات التي تستـأهل لفت الانتباه. ألا وهي:

مؤمنون/كافرون، منافقون، فاسقون، مشركون، قومٌ لا يعلمون. . .

صلاة، زكاة، صدقة، قربات، جزية، مغرم،

مسجد حرام، بيت الله، مسجد ضرار، مسجد الله،

أمر الله، الله غفور، رحيم، تواب، كلام الله، سبيل الله، رضوان. . .

الأشهر الحرم، النسيء، كل عام مرة أو مرتين. . .

تجارة، مساكن، كنز، آباء، أولاد، إخوان، أزواج، عشيرة، أموال، ذهب، فضة،

جاهد، خرج، نفر، نصر، قعد، جند الله، سكينته، الفتنة، . . .

اليوم الآخر، جزاء عند الله، جنات، نجس، نار، خزي، فوز، طهارة، عزير، المسيح ابن الله، احبارهم ورهبانهم،

سخر، استهزاء، أولو الطول، المعذّرون من الأعراب، أغنياء، أنصار، مهاجرون، الذين تتبعوهم، بإحسان،

عمل صالح، سيّء، خسر، حبطت أعمالهم، طاعة، حدود الله،

قتل، حارب، نصب، حصر، أخذ، غلظة،

براءة، عهد، استجار، إلّ، ذمة، أولياء، عدو،

نور الله، الهدى/الضلال، دين الحق، الدين القيّم، عالم الغيب والشهادة، ـ رب العرش العظيم[٨]. . .

يمكننا إطالة هذه اللائحة أكثر وتصنيف كل مفردات السورة على هيئة مجموعات سيمانتية معنوية. ولكن الوحدات المعنوية المذكورة (أي المفردات السابقة) تكفي من أجل توضيح الكثير من المسائل والآليات الوظائفية الخاصة بالقرآن (أي كيفية اشتغال الخطاب القرآني واستخدامه للغة العربية من أجل التأثير بالشكل الأقوى والوصول إلى نتائج محددة).

ونلاحظ بشكل عام أن أسلوب السُّورة ومفرداتها تبقى على مستوى الدلالة الحرفية والفهم المباشر. ونحن لا نجد فيها إلّا القليل جداً من المجازات الحيّة، أي من الابتكارات السيمانتية المعنوية، وذلك بالقياس إلى بقية الخطاب القرآني. فعلى العكس من التيار العام الذي يسود هذا الخطاب، نجد هنا في سورة التوبة الكثير من العلائم والدلالات على الأمكنة والأزمنة والفئات الاجتماعية المحسوسة (انظر مثلاً يوم حنين، مسجد ضرار، المسجد الحرام، أولو الطول، الأعراب. .)(*). يضاف إلى ذلك أن التنافس المحاكاتي (من محاكاة أي تقليد) الدائرة بين الفئات الاجتماعية المتصارعة على الرهانات الرمزية قد عُبِّر عنه بشكل صريح من خلال المتضادات الثنائية التالية: مسجد ضرار أو وثني/مسجد حرام أو مقدس، التقويم الوثني أو النسيء/والتقويم الذي شرعه الله «يوم خلق السماوات والأرض. . .»، ثم الصدقة أو القربات

(*) كان أركون قد بيّنَ في دراسات سابقة أن الخطاب القرآني يلجأ بشكل عام إلى اسلوب المجاز والاستعارات أكثر مما يستخدم الأسلوب الدلالي المباشر والحرفي. وعندما يتعرض لذكر واقعة أو حادثة تاريخية فإنه يطمس معالمها وإحداثياتها الزمكانية لكي يخلع عليها صفة التعالي والتسامي فتصبح وكأن لا علاقة لها بأي زمان او مكان محدد، تصبح شيئاً رمزياً عاماً يتجاوز التاريخ ويعلو عليه. أما هنا في سورة التوبة فيبدو أنه قد استخدم، بشكل استثنائي الأسلوب المعاكس. وفي الصفحات التالية يبين أركون السبب. . .

التي يقـدمها الإنسـان لكي يقترب من الله/وضريبـة الذل والمهـانة المتمثلة بـ المغـرم أو الجزيـة، وأخيراً: العهد المحـترم والمتقيِّد بـه على شـاكلة الميثاق الأعـظم/والعهد الـذي نكث به لأسبـاب دنيوية ومادية. . .

تدخل هـذه المتضادات الثنـائية ضمن ديـالكتيك (جـدل) أكثر اتسـاعاً يخص مسـألة تـرسيخ الذات (المتمثلة بالتضـامن التمثيلي للضـمائر الشخصيـة أنا ـ أنت ـ أنتم) وتـرسيخ الآخـر (هم، لهم). هذا الديالكتيك هو أولاً اجتماعي وسياسي يعبر عن ذاتـه كلما انتشر وتطور من خـلال هذا البنـاء السيميائي والمعنـوي الخاص بـالخطاب القـرآني. وهذا المـرور (أو الانتقـال) من مستـوى العملية الاجتماعية ـ التاريخية المعاشة إلى مستوى التشكيلة الاستـدلالية الفكـرية هـو الذي يؤمِّن للخطاب القرآني قوة هائلة لا تنفد تجعله قادراً على أن يتكرر بـالقوة نفسهـا داخل كـل الأوضاع الاجتماعية التاريخية التالية والمشابهة لتلك الأوضـاع التي كانت السبب في تشكيله وصيـاغته لأول مرة. لهذا السبب نجد من الضروري أن نعدِّل قليلاً في ذلك المخطط التمثيلي والتـوصيلي الـذي أقمناه آنفاً. في الواقع، إن الذات المثالية والجماعية التي كانت في طور الانبثاق والـظهور (أقصـد جماعة «المؤمنين») كانت لا تزال تضم أعضاءً غير موثوق بهم، أقصد المنـافقين والفـاسقين الـذين يزرعون الفتنة ويشمتون سراً بالـذات الكبرى أو بـالبطل الـذي يغير التـاريخ. وكـانوا ينتـظرون الفرصة المناسبة للعودة إلى الوضع السابق، أي إلى هوية الجماعة قبل اعتناق الخضوع أو التوبـة. كان الآخر (بالمعنى الكبير للكلمة وبمعنى المشركين) يحتـوي على عنـاصر تفاوض من أجـل الدعم وتبحث عن الدعم وتهدد باجتياز عتبة التوبة.

هكذا نلحظ الآن القيمة المزدوجة للتـوبة: فهي تعني أسـاساً (من خـلال العملية التـاريخية ـ الاجتماعية التي تحيل إليها في البداية) استسلام المعارضـين دون قيد أو شرط، أو تعني عـلى الأقل «سلام الشجعان» الذي يتيح لمعارض الأمس أن يصبح محارباً متحمساً من أجل الانتصار المطلق للذات المثالية. إن عـلائم الاستسـلام والـطاعة هي أولاً الصـلاة والزكـاة الشرعية. لقـد عرض الخطاب القرآني هـذين العملين وكأنهما دينيـان بشكل كـامل، هـذا على الـرغم من أنهما يقومـان بوظيفة حاسمة من الدمج الاجتماعي والسياسي (وظيفة اجتماعيـة وسياسية حاسمـة). أن يُصلّي المرء وراء النبي أو مع مجموعة من المسلمين، وأن يدفع ضريبة تَغيُّر اسمهـا لا وظيفتها من مَغْرَم إلى صدقة أو زكاة، فذلك يعني إحداث القـطيعة مـع العصبيات التقليـدية كـما يعني ترك الآبـاء والزوجات والأطفال والأرزاق من أجل الالتحاق بجماعة جديدة. وهذا مـا يفسر لنا سبب رفض البدو (الأعراب) للانخراط في الجهـاد الذي صُـوِّر على هيئـة القتال من أجـل الله، والذي كـان يمارس آليَّته في الواقع طبقاً للممارسات التقليديـة للصراع بين الفئـات الاجتماعيـة المختلفة، ومن أجل الأهداف نفسها. أقصد بـالممارسـات التقليديـة هنا الحصـار ونصب الكمائن والقتـل والأسر والسلب والغنيمة. وأقصد بالأهداف انـتزاع السلطة وترسيـخ الدولـة الوليـدة وتوسعـة نطاقهـا. وأقصد بالفئات الاجتماعية السائدة آنذاك الأفخاذ والقبائل العربيـة وذلك قبـل أن توسـع الفتوح من الظاهرة ذاتها لكي تشمل شعوباً أخرى عديدة مع الرهانات والأهداف ذاتها.

إن (الفاعل ـ الذات) المطلق، المرسِل والمرسَل إليه (أي الله) هو الذي يُحدد للجميع أدوارهم

ومواقعهم، وهو الذي يقرر ضم الأفراد والجماعات أو رفضهم وذلك استناداً على تحديد مثالي لمفهوم التوبة نتلمس من خلاله كلا وجهيها. جاء في السورة:

«والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرحمهم الله إن الله عزيز حكيم» (الآية ٧١).

«وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ومساكن طيبة في جنات عدن ورضوان من الله أكبر ذلك هو الفوز العظيم» (الآية ٧٢) .

نلاحظ هناك المؤمنين والمؤمنات(*) يشكلون فئة اجتماعية محدَّدة أولاً بواسطة عاطفة التضامن والعصبية التي ينبغي أن يشعروا بها تجاه بعضهم بعضاً ثم بواسطة الاشتراك في العمل نفسه من تقديم الطاعة لسلطة واحدة: هي سلطة النبي، هذه السلطة التي خلعت عليها الشرعية من قبل سيادة عليا هي: الله. إن المؤمنين والمؤمنات على معرفة واضحة وصريحة بالخير والشر لأنهم يستطيعون أن يأمروا بالأول ويمنعوا الثاني. وهم مرتبطون بالله عن طريق الميثاق التالي: يطيعونه مقابل النجاة الأخروية والأبدية التي يتلقونها منه.

ليس الوجه الديني للتوبة إلاّ عبارة عن مجموع الصور أو التصورات التي تشكل مخيالاً كونياً: أقصد الأنهار التي تجري والمساكن الطيبة الموجودة في جناتٍ تستحيل موضعتها في الزمكان التجريبي المحسوس الذي نعيشه اليوم(**). ولكنّ رضى الله الموعود به أيضاً لن يتجسد إلاّ بواسطة رضى النبي ورضى الجماعة. وهكذا نلتقي بالوجه الدنيوي والمحسوس لـ التوبة: أي بالخضوع وتقديم الطاعة لسلطة محسوسة ولمعايير أخلاقية وقانونية وثقافية مقبولة تماماً من قبل أعضاء الجماعة لسبب بسيط هو أنهم هم الذين انتجوها ونشروها.

إن هذه السيادة العليا نفسها التي حددت الذات المثلى لجماعة «المؤمنين» وشكلتها هي نفسها أيضاً التي تحدد الآخر: أي «الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله»

(*) كان أركون قد وضح في دراسة أخرى المعنى الايتمولوجي الأصلي لكلمة «مؤمنون». كانت تعني الأمان الذي يضمنه اعضاء الجماعة الجديدة لبعضهم بعضاً: أي الأمان بالمعنى البدوي والعربي القديم للكلمة. ثم فيما بعد شحنت الكلمة بالدلالة التيولوجية، وأصبحت تعني المعنى المصطلحي الذي نعرفه اليوم. انظر في هذا الكتاب دراسة: مدخل لدراسة الروابط بين الاسلام والسياسة.

(**) يقصد أركون بذلك أن وعينا الحديث الراهن يعجز عن تصديق وجود مثل هذه الجنات بشكل مادي محسوس، هذا في حين أن وعي الناس في زمن النبي كان منغمساً بالخيال ولا يجد أية صعوبة في تصور ذلك واعتباره حقيقة واقعة. لقد كان الوعي آنذاك غير قادر على التفريق بين الأسطورة والتاريخ أو بين العوامل المثالية التصورية والعوامل الواقعية المادية. غني عن القول إن هذا الوعي القروسطي لا يزال مستمراً حتى يومنا هذا لدى قطاعات تقليدية واسعة.

(آية ٢٩)، والأمر يتعلق فعلاً بنوع من الدمج أو التمثل الاجتماعي والثقافي وحتى السيميائي إذا ما أخذنا بعين الاعتبار العلامات الخارجية الدالة على الطاعة. يحصل هذا الانصهار والدمج عن طريق المعايير الأخلاقية ـ القانونية وأنواع السلوك الشعائرية التي تحدد مجال الحلال والحرام.

هذا التنظيم المعياري قد أصاب كل ذرى الوجود البشري: كالرجس أو النجس/والطاهر، والمقدس/والدنيوي (في القرآن المسجد الحرام، أشهر حرم/ضرار، عام) والمعنى/والقوة، والغنى/والفقر، والاستقامة/والضلال، والعادل/والظالم، والصحيح/والخاطىء، والأرض/والسماوات، الخ... والملاحظ أن أياً من هذه الذرى ليس محدداً لذاته أو بشكل مستقل، فكل واحدة منها تفترض الأخريات وترتبط بها والعكس صحيح. ولكنْ ينبغي ملاحظة النظام الهرمي المراتبي الذي لا يتغير ولا يتبدل، أي: الله وكل صفاته أولاً، ثم النبي، ثم المؤمنون. إن هذه المستويات الثلاثة من التجسد والتجلي تتطابق مع ثلاثة أدوار متمايزة للفاعل ـ الذات الذي يغيِّر ويحوِّل ليس حالة خيالية، وإنما التاريخ المحسوس للبشر. وكل هذا يتضافر لكي ينصب في «دين الحق» أو «الدين المستقيم» أي الإسلام المرتبط بنفس نظام الدلالات الايحائية الحافة والمحيطة التي تولدها التوبة. إن التوبة هي عبارة عن النسخة النهائية والأخيرة من الدين الذي ارتضاه الله لكل البشر.

يبقى تحليلنا السابق (أو الفقرة السابقة) غير مرضٍ ولا كافٍ. ذلك أننا إذا استخدمنا مباشرة المفردات القرآنية تخلينا عن اللغة النقدية لعلم السيمياء (علم الدلالات) وأدخلنا من جديد كل المعاني والتحديدات التيولوجية المتراكمة بسبب الاستخدام المستمر طيلة قرون وقرون وبسبب التعليقات والتفاسير حول المفردات. ينبغي ألاّ ننسى أن الله والنبي والمؤمنين والكفار، الخ.. ليسوا الا تسميات مريحة وسهلة تدل على أدوار محددة داخل التشكيلة السيميائية، وعلى مضامين معينة داخل الحقل السيمانتي والمعنوي الخاص بالخطاب القرآني الذي لا يمكن فصله عن العمليات الاجتماعية التي ولّدته، أو التي يمثل تجليها اللغوي المتسامي (أو الذي يتسامى بها). إني أعتبر وجهة النظر هذه حاسمة كما كنت قد أشرت إلى ذلك في مكان آخر[٩]. إنها هي وحدها التي تجبرنا على استخدام المنهجيات والتحليلات الألسنية والسيميائية والتاريخية والاجتماعية والانتربولوجية والفلسفية في آن معاً وبشكل متضافر. وعن طريق استخدامها جميعاً نستطيع تحرير المكان وتمهيد الأرضية من أجل تأسيس فكر ديني جديد يتجاوز التركيبات التقوية للتفسير التقليدي.

هكذا نجد في سورة التوبة كما في مقاطع أخرى كثيرة من القرآن أن المفاهيم التالية[*]: «دين

(*) هنا تبدو «ماركسية» أركون مع فارق واحد وأساسي هو أنه لا يهمل أهمية العامل الرمزي أو الخيالي ـ التعبوي في تشكيل التجارب التاريخية الكبرى. إذا كانت الماركسية تعني أن العامل الاقتصادي هو العامل الوحيد الحاسم في التاريخ وفي كل الظروف والحالات، وأن العامل الثقافي والرمزي ليس الا انعكاساً للعامل المادي فإن أركون ليس ماركسياً على الاطلاق. ينبغي التنبيه أيضاً إلى تأثير منهجية ماكس فيبر على فكر أركون وكل الفكر الاجتماعي والفلسفي المعاصر.

الحق»، «الدين القويم أو المستقيم»، «الاسلام»، هي أولاً جدالية، لأنها تهدف إلى المزايدة على المعاني والمضامين ذاتها التي تدّعيها الفئات الاجتماعية الأخرى المتنافسة: أقصد اليهود والمسيحيين. نلاحظ أن الجماعة الجديدة الطالعة قد بلورت مفهوم «الله» من جديد ليس من أجل مضامينه الخاصة الصرفة، وإنما بالدرجة الأولى من أجل تسفيه طريقة استخدامه من قبل أهل الكتاب. جاء في سورة التوبة: «وقالت اليهود عزيرٌ ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم يضاهئون قول الذين كفروا من قبل قتلهم الله أنى يؤفكون». . . (آية ٣٠).

إن المناقشة تخص في الواقع ذروة السيادة العليا التي تعلو على كل شيء والتي تؤسس سلطة النبي والمؤمنين وتخلع عليها الشرعية. وينبغي على اليهود والمسيحيين أن يتراجعوا عن ضلالهم وأن يتوبوا تماماً كالمشركين. ومنذ الآن فصاعداً، ينبغي أن تكون السلطة محصورة بالله الذي أعيد تحديد مفهومه بشكل صحيح من قبل الفاعل ـ الذات الأكبر المنتج للتاريخ الجديد (أو للحركات الجديدة)، ثم محصورة بالنبي الذي كان في طور قيادة الصراع على كل الجبهات: العسكرية والسياسية والثقافية والرمزية. وهذا هو معنى الجهاد الذي دُعِيَ إليه المؤمنون واستُبعِد منه المتقاعسون والمترددون والخائنون. ثم هي (أي السلطة) محصورة أخيراً بالمؤمنين الذين يُرتّبون بشكل هرمي أيضاً (على درجات) بحسب تاريخ انخراطهم في «القتال في سبيل الله» أي بحسب الأسبقية. هكذا نرى بواسطة هذا المثال إلى خطورة التلاعبات بالحقيقة التاريخية والعقائدية، هذه التلاعبات الناتجة عن مجرد النصّ على العبارة البسيطة التالية «قال الله». لقد حُوِّل هذا الموقف الجدالي الهادف إلى احتكار ذرى السيادة العليا والسلطة إلى نوع من الحقيقة المطلقة من قبل التراث التفسيري الاسلامي. هذه الحقيقة المطلقة الموحى بها تؤسس تاريخ الوحي، وانطلاقاً منه، الانطولوجيا الوحيدة التي ينبغي أن ينغرس فيها كل عمل معرفي صحيح وكل سلوك بشري موجَّه من قبل هذه المعرفة. هكذا نرى أيضاً كيف أن العودة إلى الإكراهات أو الحتميات الاجتماعية والسياسية للخطاب القرآني تجبرنا على تعرية عمليتين أساسيتين يقوم بهما كل خطاب ايديولوجي ونلاحظ أن هذا الخطاب يلجأ (من أجل جعل الغاية أو الهدف المقترح على الفاعلين الاجتماعيين مثالياً ومطلقاً) إلى جعل وسيط هذا الهدف الذي يتم عن طريقه ويُنجَز مثالياً ومطلقاً. الوسيط هنا هو الدين الحق. ويتم ذلك بعد أن يكون قد وسَّط المطلق الذي لا يمكن التوصل إليه بطريقة أخرى. وهذا هو الدور المرسوم للنبي والمؤمنين المستجوَبين باستمرار من قبل الفاعل ـ الذات المثالي والمُرسِل. وعندما يختفي هذا الأخير قواعدياً وسيميائياً وتاريخياً فإن كل وظائفه سوف تنتقل إلى العديد من الوسطاء الذين يتحملون مسؤوليتها فعلياً: أقصد بذلك كل الفقهاء وكل المفسرين وكل المؤرخين الذين سوف يؤولون «كلام الله» على مر الأزمان ويعلقون عليه ويوسعون منه بلا نهاية متجاوزين بذلك الدلالات الحافة الاجبارية والاكراهات النحوية والسيميائية للنص[١١]. أقصد بالدلالات الاجبارية هنا تلك التي فرضتها العمليات الاجتماعية والظروف الاجتماعية الأولية للتجربة التأسيسية كما رأينا آنفاً، هذه العمليات التي ولَّدت الخطاب القرآني أو التي ولَّدها الخطاب القرآني. وأما بالفاعل ـ الذات المثالي أو الاكبر واختفائه التاريخي فإني أقصد تغيير الصورة المشكَّلة عنه في الخيال الديني للمؤمنين من مرحلة إلى أخرى. ففي مرحلة القرآن، كان مطلوباً إدراك الله وتصوره بمثابة فاعل أو نموذج حاضر باستمرار في الحياة

اليومية للنبي والمؤمنين. ولكن هذه الصورة (أو هذا التصوُّر) لله سوف تتطور وتتغير في مراحل لاحقة وذلك في عدة اتجاهات: الاتجاه التيولوجي والصوفي والفلسفي والشعبي ثم العقلاني اليوم. وعلى عكس ما تظن المسلَّمة التقليدية التي تفترض وجود إله حي ومتعالٍ وثابت لا يتغير فإن مفهوم الله لا ينجو من ضغط التاريخية وتأثيرها. أقصد أنه خاضع للتحول والتغير بتغير العصور والأزمان.

إن مسألة الوساطة médiation مُعتَرف بها، ولكن أياً من الأرثوذكسيات المتولدة عن الايديولوجيات الكبرى التي غيّرت التاريخ لم تفكر بها بشكل مطابق وصحيح. كل التراث الفكري التوحيدي يعترف بوساطة الأنبياء ثم علماء الدين «المأذونين» في تحيين المطلق الأعلى وتجسيده. ولكن هذا الاعتراف يظل في مستوى التصورات المشكَّلة من أجل الإيمان، أو في أفضل الحالات، يظل في مستوى الخيال الديني (المخيال الديني) الملتصق بالخيال الاجتماعي. لهذا السبب نجد أن المفكرين السابقين قد انخرطوا في التخمينات والمضاربات حول مسائل النبوَّة أكثر مما انخرطوا في الدراسة الوضعية والايجابية لذروتي الواسطة الخاصتين بكل الوجود البشري: أعني اللغة في كل أنماط تجليها (وهذا هو المناخ السيميائي) ثم الواقع الاجتماعي - التاريخي. إني لا أدّعي بأن التراث التفسيري والتيولوجي التقليدي قد أهمل تماماً هاتين الذروتين الوسيطتين، ولكنه عالجهما بواسطة أنماط المعقولية والمنهجية الخاصة بالفضاء العقلي القَروسْطي وأدواتها (أقصد بالفضاء العقلي القروسطي هيمنة الحساسية الأسطورية ومقولة الساحر العجائبي والتصورات المفهومية والتأريخية التقليدية [من كتابة التاريخ] الخاصة بالمخيال الديني). نحن نعرف كيف أن الطبري ينقل كل الحكايات المؤطَّرة والمستلهَمة من قبل الرؤيا التقوية لسيرة النبي لكي يموضع «تاريخياً» كل آية من آيات القرآن.

نلاحظ أن هذه الحكايات لم تخلق فقط وهْم الاستعادة التاريخية لتلك الفترة من قبل الطبري، وإنما جعلت مسألة الواقع الاجتماعي - التاريخي أمراً مستحيلاً التفكير فيه ضمن وظيفته الوسائطية الأولية. أقصد بذلك أنه لولا وجود شبكة من العوامل والظروف المتجمعة في الحجاز بين عامي ٦١٠ - ٦٣٢م لما كانت الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية قد اتخذت كل تلك الأبعاد التاريخية التي لا تزال تتوسَّع وتفعل فعلها حتى يومنا هذا. إن التفكير والتأمل في عدم التناسب بين المعطى الأولي، الظرفي والعارض (أو الآني)، وبين كل تطوراته اللاحقة التي لا تقل عنه ظرفيةً وآنيةً، يعني فهم كيف تولَّد الوظيفةُ الأسطورية أو الايديولوجية (أو الاثنتان معاً) التاريخَ وكيف تحجب وتطمس الشروطَ الفعلية لهذا التوليد أو الإنتاج. إنها تحجبها عن طريق عمليات التسامي والتصعيد والتعالي والتقديس والممارسة الأنطولوجية والمؤسساتية وعمليات السرد القصصي والانتقاء والحَذْف الخ...

كلّ القوة الايحائية والتنشيطية للخطاب القرآني تكمن بالضبط في هذا الاستخدام النموذجي الذي عرف كيف يجريه على الواقع الاجتماعي - التاريخي وعلى اللغة بصفتها الأداة الوسيطية للمطلق الأعظم (أي عرف كيف يستخدم الواقع الاجتماعي - التاريخي وكيف يستغل اللغة

العربية)؛ فجميع أساليب الوظيفة الأسطورية والايديولوجية مستخدمة فيه تارةً بشكل متفوق لا يُبارى، وتارةً على هيئة تكرار زائد أو تبسيطات وتشنّجات قاسية تطلّبتها طبيعة الظرف التاريخي كما هو عليه الحال في سورتنا هذه. نجد في السورة أنه قد طُلِب من النبي عدَّةَ مرات ألّا يخاف من ثروات المعارضين وكثرة ذرّيتهم وأبنائهم. وعندئذ نرى أن قوة البطل المغيِّر (المسؤول عن تغيير الأوضاع) قد جُعِلت متسامية لأنه هو «ليس له من صديق ولا سند إلّا الله» (أنظر السورة ٥٥، ٨٥). وفي الجهاد في سبيل الله «لا يصيبه ظمأ ولا نصب ولا مخمصة» (آية ١٢٠). وإذا يئسوا من القضية «فقل حسبي الله لا إلّه إلّا هو عليه توكّلت وهو رب العرش العظيم» (آية ١٢٩).

هذه الآية الأخيرة المنتزعة من سياقها (هذه هي القاعدة المتبعة في القراءة الوجودية للقرآن وعموماً في كل نصّ إيديولوجي مؤسِّس)، أقول هذه الآية بإمكانها أن تولد إلى ما لا نهاية الأمل لدى المؤمن ضمن الظروف والأوضاع الأكثر مأساوية. وهذا هو الشيء الذي أدعوه وظيفة التسامي والتصعيد الخاصة بالنصّ القرآني. ولكن في إطار سورتنا هذه (سورة المائدة) نلاحظ وجود أوامر وإيعازات تعبّر بالأحرى عن مواقع قوة لدى البطل: فمثلاً نجد أنه ينبغي عليه أن يرفض الصلاة على أي واحد منهم (أي من المشركين) عندما يموت، وينبغي عليه ألّا يقف أمام قبره: «ولا تصلِّ على أحد منهم مات أبداً ولا تقم على قبره أنهم كفروا بالله ورسوله وماتوا وهم فاسقون» (آية ٨٤). وينبغي عليه أن يرفض انضمامهم إلى الجهاد حتى لو طلبوا ذلك. على العكس ينبغي عليه أن يقتلهم وأن يخوض المعركة ضدهم دون شفقة أو رحمة ويجبرهم على دفع غرامة مالية كدليل على موتهم الضعيف... هكذا نرى كيف أن العصبيات والتضامنات يُحَطّ من قدرها إذا كانت موجودة لدى الخصم ويُعلى من شأنها بحذَق ومهارة إذا كانت موجودة لدى المؤمنين (أُنظر الدعوة للقطيعة مع الآباء والأبناء والعشيرة والأرزاق والحياة الدنيا). نلاحظ أن الصلاة على الميت هي عبارة عن عمل علني وعام يكرس اندماج الميت في الجماعة وخلع الشرعية عليه. ولهذا، فمنع الصلاة عليه يعني رسم الحدود الفاصلة بين العصبية المقدسة أو التي هي في طور التقديس(*) (كما هو عليه الحال هنا) وبين العصبية المستهدفة بنزع القدسية عنها. ينطبق الأمر ذاته على الأرزاق والأموال: فهي مقدَّسة في الحالة الأولى عن طريق اسم الزكاة أو الصدقة، ونجسة وغير طاهرةومؤدية للهلاك في الحالة الثانية(١١). وتخصيص الصدقة لمساعدة الفقراء واليتامى والمسافرين يضيف بعد العدالة الاجتماعية إلى بعد المقدس/غير المقدس. ولكن المستفيدين منها والمذكورين في الآية (٦٠) يأتون من حيث منابتهم الاجتماعية من شروط تجنيدهم وتعبئتهم وشروط الحرب المفروضة على حزب المؤمنين. موضوعياً، إذن يمكن القول بأن الأمر يتعلق فعلاً بالصراع بين نظامين اثنين من العصبية والتضامن. وعلى الرغم من أصوله الآنية

(*) يستخدم أركون تعبير «في طور التقديس» كنوع من الاحتياطي والدقة في التحليل. فهو يعرف كمؤرخ محترف أن أمر هذا التقديس الجديد لم يكن محسوماً في تلك اللحظة، وأن النبي كان لا يزال يناضل من أجل إنجاح الدعوة، وأن النصر لم يكن قد تحقق بعد. وبالتالي فإن قدسية هذه العصبية الجديدة لم تكن مضمونة ومؤكدة بعد.

والاحتمالية فالنظام الذي سيصبح «إسلامياً» فيما بعد سوف يحافظ بفضل القرآن على قيمة مقدَّسة ومقدِّسة (أي قادرة على خلع القدسية على كل ما تريد).

الأمر الآخر الأكثر دلالة على هذا الصعيد هو معاملة مكانة الشخص البشري ضمن إطار الصراع لاقتناص السلطة بكليتها وبدون شريك. وبقدر ما نجد المؤمنين والمؤمنات قد رُفِعوا إلى ذروة الكرامة المادية والقانونية والأخلاقية والروحية المثلى (أُنظر كل الآيات التي ذكروا فيها مباشرة) بقدر ما نجد الكفار والفاسقين والمنافقين والأعراب (أو البدو) قد نُذِروا للموت والإهانة والنجاسة والعقوبة الأبدية وعدم استحقاق مكانة الشخص البشري. والسبب هو أنهم يجرؤون على أن «يلعبوا» و «يستهزئوا» عندما تنزل إحدى السُّور (أُنظر الآيتين ٦٤ - ٦٥). إنهم يبنون مسجداً منافساً لكي ينسفوا احتكار الرمز الديني والقداسة الدينية من قبل الجماعة الجديدة. إنهم أناسٌ ينكثون بإيمانهم وينقضون المعاهدات التي وقعوا عليها بشكل أُحادي الجانب. وهم يرفضون الاعتراف بالتقديس الجديد والرمز الديني الجديد ويستمرون في التأكيد على صلاحية التقديس الذي ورثوه عن آبائهم.. (أي يرفضون الدين الجديد ويبقون على دين الأباء والأولين) بالنسبة لهؤلاء نجد أنه حتى غفران الله لهم مرفوض. والتوبة غير ممكنة في هذه الحالة لأننا نجد أن البعض في معسكر المؤمنين لا يزالون يستمعون لزارعي الفتنة والشكوك والتمرد: «لو خرجوا فيكم ما زادوكم إلّا خبالاً ولأوضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة وفيكم سماعون لهم والله عليم بالظالمين» (آية ٤٧).

هذا التضاد الثنائي الذي يقسم البشر قسمين هو إيديولوجي بحت. إنه مفهوم أثناء المنعطفات التاريخية الصعبة التي تضطر فيها كل فئة اجتماعية إلى الدفاع عن نفسها من أجل البقاء على قيد الحياة. ولكن هذا التضاد الثنائي قد جرى تقديسه وتعاليه وأنطلجته(*) (أي جعله انطولوجيا) إلى درجة أنه أصبح يقود كل عملية انجاز القانون المدعو إسلامياً، وتسيير آلية الدولة منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا! هكذا نلمس، انطلاقاً من سورة التوبة بشكل خاص، تلك المشكلة الحاسمة التي يطرحها مفهوم نموذج العمل التاريخي(**) (بالمعنى الكبير والمطلق للكلمة).

فالسنوات العشرون التي قضاها النبي في «الجهاد في سبيل الله» والتضحية سواء بالأرزاق

(*) هكذا شئنا ترجمة كلمة Ontologisation المأخوذة من كلمة انطولوجيا على هيئة المصدر الفاعل والناشط والتي تعني غرس الشيء في الكينونة العميقة للوجود. من المعروف أن المسلمين يعتبرون دينهم أكثر عمقاً من الناحية الانطولوجية وأكثر صحة من الديانة اليهودية والديانة المسيحية، كما أن اليهود والمسيحيين يزعمون الشيء نفسه.

(**) تعود بلورة مفهوم «نموذج العمل التاريخي» (Système d'Action Historique) إلى عالم الاجتماع الفرنسي آلان تورين وذلك في كتابه «انتاج المجتمع» أو «توليد المجتمع». وهو يعني الموديل المثالي الذي يتحكم تاريخياً بتصور البشر لكيفية تنظيم مجتمعهم وتشكيله. فمثلاً نلاحظ أن النموذج (أو الموديل) الذي أنجزه النبي محمد في «المدينة» لا يزال يتحكم حتى الآن بتصور المسلمين لكيفية تشكيل المجتمع وترتيب أمور المجتمع. وهو يعتبر بمثابة النموذج المقدس الذي يولِّد المجتمع.

والأموال أو عن طريق الجهد الذي تبذله الروح في الفهم والخيال الخلاق، أقول إن كل ذلك قد وجد ترجمته المثالية والتعبيرية النموذجية في القرآن. فيما وراء كل التعاليم والأوامر والمماحكات الجدالية والتراتيل المسبِّحة باسم الله والقصص النموذجية التي حركت دائماً عواطف المؤمنين وجيّشتهم، أقول فيما وراء كل ذلك نجد الخطابَ القرآني قد اخترع نموذجاً للعمل التاريخي ثم استبطن هذا النموذجُ تماماً وتُمُثِّل ليس فقط من قبل القلوب المنفتحة على المطلق، وإنما من قبل الفاعلين الاجتماعيّين، أي البشر المنخرطين في أوضاع اجتماعية - سياسية مشابهة لتلك الأوضاع التي شهدها وعاركها ذلك الفاعل المعقّد الذي دعوناه سابقاً بالبطل المغيِّر أو بطل التغيير[٦٦] (أي الله بحسب المؤمنين ومحمد بحسب المؤرخ النقدي).

إن سرَّ القوة المتواترة أو المتكررة في التاريخ لهذا الموديل (النموذج) يكمن في نموذجية الوضع السائد في مكة والمدينة من الناحية البنيوية والايديولوجية (والتي تمت السيطرة عليها أخيراً) وفي القدرة الكبيرة للصياغات القرآنية على الإيحاء والتسامي والتصعيد والتحوير والتحريك والتجييش. فبُعْد الأشياء العادية المعاشة يومياً قد تلقى توسيعاً وانتشاراً من الناحية المعنوية والبلاغية والسيميائية تنفتح به فعلاً على المطلق، حتى ولو بدا هذا المطلق في الغالب غامضاً، عصياً على المنال، ومختَرقاً من قبل الدوافع المتناقضة. وهكذا نشهد عملاً متتابعاً دون انقطاع لبلورة مفهوم النزعة التوحيدية أو مذهب الإله الواحد، ولكن ليس على الطريقة التأملية المجرَّدة، وإنما بواسطة التلاحم مع الصراع اليومي والنضالات اليومية لجماعة بشرية لا تزال هشّة، ومهددة بوجودها، وغير واثقة من هويتها(*). نلاحظ أن هذه القصّة التي كانت مهددة - على ما يبدو - بالإجهاض لا محالة قد حُوِّلت إلى ملحمة شديدة الروعة والسِّحر: أي إلى ملحمة مخترَقة من قبل عوامل التقديس والخارق للطبيعة والتعالي والمطلق. وهذا هو سرُّ مقدرتها الضخمة على إثارة الشعور والعواطف، وبالتالي على التجييش والتحريك حتى يومنا هذا.

كلُّ شيء يحصل كما لو أن تاريخ البشر لا يمكن أن يتولَّد إلاّ عن طريق موديل أو نموذج من نوع مانوي، أي ثنائي بشكل حدّي (خير/شرّ، ظلام/نور، الخ)... والوظيفة الانقاذية للبروليتاريا الصناعية التي أقيم التضاد الدوغمائي بينها وبين العمل المفسد والقمعي للبورجوازية

(*) لن يجد القارىء في أي كتاب عربي أو إسلامي مثل هذا الوصف العلمي الدقيق الذي يقدمه محمد أركون عن تلك الفترة التأسيسية الحاسمة من تاريخنا. على العكس يجد صورة أخرى لا تاريخية رسختها الأرثوذكسية الرسمية ثم الأرثوذكسيات المعارضة بعد أن انتهت الأمور بالفعل وانتصر من انتصر وانهزم من انهزم. انه يجد صورة «تيولوجية» وتبريرية مرتبطة بالسلطة السياسية لدولة الخلافة التي كانت حريصة على حذف الكثير من الوقائع والأحداث التاريخية التي لا تلائمها ولا تدعم مشروعيتها في السلطة. يقدم إذن محمد أركون للمرة الأولى في تاريخ العرب والاسلام صورة واضحة كالشمس الساطعة عن تلك المرحلة، ويكشف اركيولوجياً، عن طزاجتها ومسارها المتعثر والبطيء الذي انتهى أخيراً بالنجاح. إن القيمة التحريرية لعمل كهذا لا تقدر بثمن. ولكن أين هم الذين يتنبهون إليه ويعرفون حجم رهاناته وجدواه؟...

الرأسمالية، أقول هذه الوظيفة ليست إلّا صيغة «حديثة» عن النموذج القرآني، ولكنها مُلْحدة بالطبع. وهذا ما يفسّر لنا التناغم الحاصل حالياً بين الإسلام والاشتراكية في الخطاب المدعو ثورياً! كنا قد رأينا كيف أن القرآن قد أدخل كل مقومات وموضوعات الايديولوجيا «الثورية»: من عدالة تؤمّن توزيع الثروة في سبيل الحفاظ على حقوق الفقراء واليتامى والأرامل والضعفاء والمحرومين، وفي سبيل الحفاظ على الإخاء غير المشروط بين المؤمنين ـ المناضلين وعلى خاصية المساواة والعدالة المطلقة لرئيس الأمة من أجل حماية حقوق الجميع عن طريق فرض احترام حقوق الله. ثم فرض موضوع الجهاد المستمرّ ضدّ كل أشكال القمع والكذب والضلال (فرعون، طاغوت، المجتمعات الضالة). هذه الموضوعات هي التي تشكل الوعي الأسطوري وتولد الأمل الجماعي بفضل تدخّل «مولى الساعة» من حين لحين في التاريخ: أقصد بذلك النبي أو الإمام أو المهدي أو المصلحين أو الرؤساء التاريخيين أو القادة أو الفوهرر أو الزعيم...

إن الحركات الاسلاموية المعاصرة، بدءاً من الإخوان المسلمين وانتهاء بالمحاربين الايرانيين مروراً بالتنظيمات الأكثر هيجاناً وعنفاً كالتكفير والهجرة[١٣]، تشهد كلّها بشكل ساطع على ديمومة النموذج(*) القرآني وفعاليته على الأقل من الناحية التعبوية والتجييشية. ويعزو مناضلو اليوم من المؤمنين هذه الديمومة للصفة الإلّهية للنموذج، هذه الصفة الكونية التي لا يمكن تجاوزها. يمكننا اليوم أن نفتتح مناقشة بهذا الخصوص عن طريق استعادة نظرية المعتزلة بخصوص خلق القرآن ولكن ليس هذا مكانها، لأنه يلزمنا عندئذ تشكيل لاهوت أو (تيولوجيا) جديدة أُخرى بأكملها تفرض استخداماً جديداً لمفهوم الوحي. والأساسيُّ الذي ينبغي تبيانه هو أن الاستمرارية أو الديمومة المفترضة للنموذج القرآني هي في الواقع وهمية. إنها تخفي انقطاعاتٍ عميقةً واستمراريات تتموضع بالأحرى في جهة شروط الانتاج التاريخي للمجتمعات الإسلامية.

كانت انتاجية النموذج قد تغيرت كثيراً بحسب اختلاف الأوساط الاجتماعية ـ الثقافية التي اشتغلت فيها أو مارست فعلها فيها. نلاحظ أنه كان قد استُغِلّ من الناحية العقلية والثقافية خلال القرنين الهجريين الأول والثاني بشكل خاص وأنتج بذلك مؤلفات كلاسيكية أصبحت بدورها نموذجاً. أفكر هنا بطبيعة الحال بالمؤلفات الفقهية والتفاسير التي تمّ إنتاجها بلا نهاية حتى يومنا هذا. هذه المؤلفات التي أصبحت نماذج بدورها قد شكلت حجاباً يستر ما وراءه أو ما تحته عن طريق استخدام النموذج القرآني الأكبر كوسيط. يضاف إلى ذلك أن العاداتِ والتقاليدَ المحلية السائدة في كل بلد، وحتى داخل كل فئة، كانت قد عدّلت النموذج وأحياناً منعت من استخدامه بشكل مباشر أو عن طريق الشريعة. لا تزال تنقصنا التحريات السوسيولوجية والميدانية الدقيقة التي هي وحدها القادرة على تبيان أنماط وجود الموديل القرآني في مجتمعات متنوعة كمجتمع العراق ـ إيران في ظلّ حكم الأمويين أو في ظل البويهيين، والمجتمع المصري في ظل الفاطميين، وتركيا في القرن الثامن عشر وأندونيسيا في الوقت الحالي والجزيرة العربية في زمن البترودولار! الخ... ولكنْ يمكننا في كل هذه الحالات ملاحظة وجود معطىً دائم ومستمر يتمثّل فيما يلي: إن ترسيخ الموديل القرآني النموذجي كان قد تم على هيئة عملية مزدوجة من نزع

(*) المقصود بالنموذج Modèle هنا نسق العمل التاريخي الذي افتتحه القرآن كما ذكرنا آنفاً.

الترميز عن المناخ العربي السابق وفي إعادة ترميز المناخ الجديد' المتشكّل بواسطة العمل التاريخي للبطل المغير. ففرض يوم الجمعة كيوم صلاة جماعية لكل المؤمنين، وتحويل القِبلة من القدس إلى مكة، وإعادة استملاك كل شعائر الحجّ والعمرة لملاءمة النزعة التوحيدية ومطاليبها، ونزع القدسية عن الزمان والمكان الخاصين بكل التصوُّرات ثم إعادة خلع القدسية عليهما ثم ربطهما بالشعائر الفرضية من أجل غرس قيم وعادات الدين الجديد بشكل أفضل حتى لكأن المؤمن يتمثلها جسدياً(*) (!!) أقول إن كل ذلك يمثل أعمالاً رمزية أو ترميزية تؤسس (بالمعنى الأقوى للكلمة) إطاراً كاملاً للتحقّق البشري (أو للوجود البشري).

وهنا، على هذا الصعيد، يمكننا الكلام عن إنتاج هذا الموديل النموذجي وليس عن إنتاجيَّته: أقصد يمكننا التحدث عن توليده واللحظة التي ولد فيها. باختصار يمكننا التحدّث عن تاريخيته. لهذا السبب نجد أن كل محاولة لإعادة انتاج الموديل الأكبر(**) (= الموديل النموذجي) تؤدي بالضرورة إلى انقطاعات تاريخية: صحيح أن هذه المحاولات تخضع لإيعازات الموديل الأكبر وأوامره، وتجهد في إعادة تحيين أو تجسيد مكوناته وعناصره، ولكنْ ليس في إعادة صنع المسارات التاريخية الخالقة لـ «أنظمة رمزية جديدة على غرار كل الثورات الكبرى». بمعنى آخر، هناك الموديل النموذجي الأصلي وهناك تقليده، والتقليد ليس الأصل وليس ثورياً ولا ابتكارياً. إن تقليد الموديل الأكبر يؤدي إلى تدهور وضعف في ديناميكيته الأصلية الأولية وإلى جمود عاداته وشعائره وحتى رموزه التي كانت في البداية تُعظِّم الواقع المعاش وتُحوِّر العمل الجماعي أو تُحوِّله إلى نوع من الصور المثالية الكبرى للوجود والكينونة والقيمة والسلطة والمعرفة. ليس مدهشاً والحالة هذه أن يكون الصوفيون قد عبروا بشكل مبكر جداً عن فكرة تدهور الدين الأصلي والزمن التدشيني الأولي الخاص بالتجربة التأسيسية. ذلك أن التمرين الروحي للصوفيين يتمثل بالضبط في استبطان الصور المثالية وإعادة تحيينها أو تجسيدها بواسطة التأمل. ولكنهم يبتعدون عندئذٍ كثيراً عن العمل التاريخي والممارسة المحسوسة.

لقد حصلت في التاريخ العربي ـ الاسلامي محاولاتٌ لتقليد الموديل الأكبر وإعادة إنتاجه في كل قدرته الهائلة على توليد ديناميكية اجتماعية ـ ثقافية، وليس فقط عن طريق تطبيق معاييره الخاصة. أشير هنا إلى ملحمة المهدي عبيد الله في المغرب وإلى مسار المهدي بن تومرت مؤسس

(*) في هذه العبارة يستخدم اركون فكرة هامة كان بيير بورديو قد بلورها في كتابه «الحس العملي». والمقصود من كلام اركون أن المسلم إذ يقوم بالفرائض الدينية من صلاة وصيام وحج، الخ.. مع كل الحركات الجسدية والاشارات المرافقة لها يستوعب عملياً طريقة محددة في التصرف والسلوك وكل ردود الفعل حتى لكأنها جزء لا يتجزأ من جسده.

(**) الأكبر من وجهة نظر أصحابه وليس من وجهة نظر الدارس المؤرخ، لأنه مهما بلغ من كبر وأهمية يبقى نسبياً. وعندما نقول «اديان كونية» Les religions universelles فإننا نستخدم ذلك على سبيل التجاوز لأن أياً منها لم يستطع أن يشمل العالم كله، وإنما بقي محصوراً بمناطق جغرافية وشعوب محددة. وهذا يدل على تاريخية الحركات الدينية والايديولوجية الكبرى مهما بلغت من ضخامة واتساع وهيبة. وإلاّ لكانت قد شملت شعوب الأرض كلها.

حركة الموحدين. فالموديل القرآني، إذا ما نظرنا إليه انطلاقاً من هذه الحركات التبشيرية المهدوية، يُصبح حالة خاصة من موديل نموذجي ومعياري(*) Paradigme أكثر اتساعاً منه، تتم دراسته بواسطة الانتربولوجيا الاجتماعية والثقافية وليس بواسطة التيولوجيا.

يعتقد المناضلون المسلمون الحاليون أنهم يقعون ضمن المنظور ذاته ويعيدون تطبيق الموديل القرآني الأكبر في التاريخ عن طريق إجبارهم كلّ المسلمين إذا لزم الأمر على تطبيق كل مبادىء الشريعة حرفياً. والشريعة بحسب رأيهم هي التعبير الصحيح والمطابق وغير القابل للنقاش عن إرادة الله. وتحتدم المجادلات والمماحكات وتبلغ حد الاتهام بالكفر بخصوص آية معينة أو جملة معينة، أو مفردة غامضة في آية من الآيات. في كتاب صغير الحجم ولكنْ مضيء جداً بخصوص موضوعنا، نجد أحد الأصوات المسموعة(١١) تنقل لنا مثالاً على مجادلة علنية جرت بخصوص الآية المشهورة التي تقول: «يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين وكان الله غفوراً رحيماً» (سورة الأحزاب، آية ٥٩). وقد حاول المؤلف (يوسف القرضاوي) الذي تعرض لهجوم المناضلين المتطرّفين أن يعطي درساً في الاعتدال قائلاً بأن ما ينبغي فهمه من الآية هو الفكرة التالية: يجب على المؤمنات أن يخفين أجسادهن عن كل الأنظار الأجنبية، وأن الوسيلة المستخدمة لهذه الغاية يمكن أن تختلف بحسب الأزياء النسائية وبحسب اختلاف الأزمنة. والسبب هو المعنى الغامض أو غير الدقيق لكلمة جلْباب. لا ريب في أن هذا الموقف أو هذا التفسير يُحقق خطوة إلى الأمام باتجاه القبض على المقصد الحقيقي للمشرِّع وإذن للموديل الأكبر. ولكننا نبقى مع ذلك تحت مستوى العلاقة الديناميكية التي تربط بين الموديل والتاريخ الذي يولّده، بل إننا نعكس العملية المدروسة في سورة التوبة لأن الأمر لا يعود عندئذٍ يخصّ الانطلاق من التاريخ نحو الموديل الأكبر، وإنما يكمن فقط في منع التاريخ من انتهاك القواعد الخاصة التي يعتقد بأن الموديل يقدمها والتي هي إضافة إلى ذلك محلّ للجدال والخلاف. إن المشاكل المتموضعة في منطقة ما قبل كل التشريعات المتعلقة بالوضع النسائي (= بوضع المرأة) قد بقيت (أو أُبقيت) في دائرة المستحيل التفكير فيه من قبل الفقهاء الأكثر انخراطاً في مقاصد الشريعة، أي الغايات القصوى والنهائية للمشرِّع(١٢). والقبول بضرورة خروج النساء محجباتٍ يعني رفض التفكير داخل إطار حديث من الفكر في مشاكل الجنس وضبطه ومراقبته في كل الحضارات وفي بنى القرابة واستراتيجيات السلطة الموجودة في كل مجتمع. بل أكثر من ذلك أنهم لا يزالون يستمرون في التشريع للنساء ووضع المرأة كما لو أن فلسفة الشخص البشري لم تشهد أي تقدم في التجارب التاريخية الأخرى منذ القرن السابع

(*) لم أجد ترجمة أخرى لمصطلح Paradigme الذي يمكن شرحه كما يلي: إذا كان نموذج العمل التاريخي الذي دشّنه القرآن والتجربة التاريخية لمحمد يمثل موديلاً أكبر جرى تقليده فيما بعد في كل أرض الاسلام من قبل زعماء الحركات الثورية والتغييرية فإن هذا يعني أن هناك الموديل الأصلي وهناك النسخ المقلّدة له. ولكن هذا الموديل الأصلي نفسه مهما بلغت أهميته يلقى له مشابهات في ثقافات ومجتمعات أخرى غير اسلامية مما يدل على أنه يمثل ظاهرة أنتروبولوجية. ويشكل بالتالي جزءاً من موديل أكبر هو الـ Paradigme.

الميلادي في الجزيرة العربية!

ما إن أقول هـذا الكلام حتى أكـاد أسمع أصـواتاً غـاضبة تـرتفع بحـدة ضد هـذه الملاحـظة الأخـيرة. وحتى هذا الكـاتب المعتدل الـذي ذكرتـه آنفاً سـوف ينهض ضدهـا. والسبب هـو أن العقيدة الدوغمائية تقول، كما هو معروف، بأنه لم يحصل أي تقدم للشخص البشري خارج دائرة الاستلهـام القـرآني، وأن النسـاءالمسلمات مهـددات بفسـاد الأخـلاق والانحـطاط لأنهن يقلدن الغربيات. . . وهكذا تنغلق الدائـرة على نفسهـا، ونعود من جـديد إلى مسـألة المـوديل الأكـبر. وعندئذ نضطر للبدء بتفسيرات وشروحات جديدة، والمرور بامتحـان تربـوي آخر واجتيـاز مسار آخر يقودنا بالضرورة ومهما تكن مقدرتنا على الوضوح والمهارة العلمية كبيرة إلى اليقينيات الكبرى التي لا تتغير ولا تتبدل: أقصد يقودنا إلى ما لا تزال كبار الشخصيات تدعوه بالايمان!

إننا لم نعد نستطيع التحدث عن تشابه البنى الاجتماعية ـ الاقتصاديـة والآليات السيـاسية بـين المجتمعات الحاليـة وبين مجتمـع الجزيـرة العربيـة السائـد في زمن النبي، وذلك لكي نفسر سبب تكرار محاولات إعادة إنتاج الموديل الأكبر، أو المزاعم التي تدّعي ذلك(*).

نجـد، على العكس، أن كـل شيء قد اختلف وتغـير، وخصوصـاً ذلـك الخـطاب (المقصـود الخطاب الاسلامي المعاصر) الذي يزعم أنه يحرك التاريخ المعاصر ويُحدّد له من جديد ديكتاتورية الغاية المثلى على طريقة الإسلام البدائي. هذا الخطاب هو خطاب ايديولوجي، مغلق على البُعْـد الأسطوري والرمزي ذي الأهمية الحاسمة جداً في القرآن. لا ريب في أن القصص موجودة أيضـاً في الخطاب الاسلامي المعاصر، ولكنها تستعيد بيقين تاريخاني صرف الإخـراجات الأدبيـة والفنية للنوادر المتعلّقة بالأحاديث النبوية وبآراء الصحابة ومواقفهم وبـالأجوبـة الجادة للفقهـاء الكبار. تشكل هذه القصص والنوادر التي يستشهد بها الفقهاء الحـاليون دون كلل أو ملل وسيلةً لتقـديم البرهان القاطع في كل مناقشة أو مناظرة! ولما كان هؤلاء الفقهاء والشيوخ الموقـرون محرومـين من كـل نتائـج ومنهجيات علوم الإنسـان والمجتمع فـإنهم لا يستـطيعـون فهم الـرهـانـات الحقيقيـة لاستشهـاداتهم. وبدلاً من أن يؤرْخنوا هذه القصص (أي يمـوضعـوهـا في التـاريـخ ويكتشفـوا تاريخيتها) بواسطة البرهنة على أنها في الأعم الأغلب عبارة عن إخراجات أدبية وفنية للمثل العليا التي يُحلَم بها وتُتَأمـل، أو عبارة عن أحـداث وتصرفات واقعيـة ولكن صُعِّدت وجعلت متسـامية ضمن مناخ الصراع الايديـولوجي الـذي ساد أيـام الأمويـين والعباسيـين، بدلاً من ذلـك فإنهم يحولون التاريخ الحالي إلى رواية سردية على طريقة هذه القصص نفسها. وعندئذ ينغلقـون داخل دائـرة السَّرد القصصي الذي يجـد فيه الخيـال الاجتـماعي مـادة لـلاشتعـال والحـماس حتى درجـة

(*) يقصد أركون بهذه الملاحظة أنه لو كانت البنى الاقتصادية والاجتماعية متشـابهة لكـان من السهل إعادة إنتاج الموديل الأكبر الذي سـاد في الجزيـرة العربيـة في القرن الـسابع الميـلادي. ولكن المجتمعات الاسلامية والعربية الحاضرة قد اختلفت كثيـراً في بنيتها عـما كانت عليـه أيام النبي وبـالتالي فمن الصعب جداً ـ إن لم يكن من المستحيل ـ تطبيق الموديل نفسه ونموذج العمل التاريخي نفسه الذي افتتحته التجـربة التأسيسية. وهذا هو بدون شك سر عدم نجاح معظم الحركات الاسلامية الحالية في الوصـول إلى السلطة أو في ممارسة السلطة.

الانفجار في تظاهرات «ثورية»(*). هذا في حين أنهم يفرغون من الساحة في آن معاً الشروط التحكمية المحسوسة للتاريخ الرابض ضمنياً تحت هذه القصص ثم الإكراهات والآليات المعقدة للتاريخ الحالي الذي يعتقدون أنهم يضغطون عليه بواسطة هذه الاستشهادات والروايات(**).

إن مأساة العلم الحديث تكمن في عجزه أكثر فأكثر عن نشر أنواره ونتائجه وفتوحاته الأكثر وثوقاً على هيئة الحكمة المتعقلة. لهذا السبب نجد أن الأديان التقليدية تستمر في احتلال الساحة التي كانت قد عرفت كيف تجتاحها بشكل دائم عندما كانت المعرفة العلمية لا تزال في بداياتها. فالمعرفة العلمية المعاصرة، التي تشظت إلى عدة اختصاصات وعلوم متمايزة والتي تُنقل بواسطة مؤسسات ذات قوانين صارمة، تبدو مليئة بالأمل وضعيفة التأثير في الوقت ذاته. إني أحس بضعف التأثير هذا ولا جدواه عندما أفكر بأن هذا النص الذي أكتبه الآن والموجّه بالدرجة الأولى إلى المسلمين سوف يصل إلى القليل القليل منهم إن لم يترجم إلى العربية. وحتى في هذه الحالة، فالكثير من القراء غير المتعوّدين على منهجيات علوم الانسان والمجتمع وأنماط تساؤلاتها، سوف تثبط عزيمتهم لدى قراءته وربما لن يكملوها بسبب «تقنيّته» الزائدة عن الحد ووُعورته. أما المناضلون المشروطون والمُهيمن عليهم من قبل الإسلام المسْرود أو المرويّ على هيئة القصص والنوادر فسوف يرفضونه بغضب. وأما أولئك الذين يرحبون به فيظلون أقلية. وفيما يخص علماء الاسلاميات التقليديين (أي المستشرقين) فقد لاحظنا ميلهم إلى مجرد نقل ما يقوله المسلمون عن الإسلام من اللغة العربية إلى اللغات الأوروبية (إنكليزية، فرنسية، ألمانية، الخ...) بشكل «موضوعي». ولكنهم لا ينخرطون في المراجعات والتجديدات المنهجية والابستمولوجية التي أصبحت ضرورية بسبب ازدهار علوم الانسان والمجتمع ونجاحاتها. وهكذا نجد أن إسلام العلماء من رجال الدين المسرود والروائي وإسلام المناضلين «الثوريين» مضمونٌ لهما النجاح في المكتبات والأحداث الراهنة. انهما يطغيان عليها. ونسجّل هنا ظهور كتب عديدة في المكتبات الفرنسية والانكليزية وغيرها، مكرّسة لهما (أي للإسلام التقليدي والاسلام «الثوري»). إنها مؤلفات مُجامِلة وتبجيلية، وهي تؤخر من مجيء لحظة التجديد للفكر الإسلامي والفكر العربي كلها انتشرت وسيطرت على الساحة. وسوف نتحقق بشكل أفضل من مدى قوة الأسلوب السردي ووظائفه ضمن المناخ الايديولوجي الذي أثرناه وذلك عن طريق دراسة السِّيرة النبوية.

(*) يشير أركون هنا إلى التظاهرات «الدينية» الضخمة التي حصلت في الكثير من البلدان الإسلامية في السنوات الأخيرة، ويرى أن القصص والروايات الدينية الموروثة قد لعبت دوراً كبيراً في تحريك المخيال الجماعي وتجييش الجماهير. وهو يحاول هنا تحليل آلية هذه العملية ووظائفيتها وكيفية اشتغالها...

(**) يحلل أركون هنا بدقة بالغة كيفية استخدام رجال الدين التقليديين للروايات والنوادر والاحاديث المتعلقة بالنبي أو بالصحابة أو بالأئمة، الخ، من أجل أن يؤثروا على مجريات الأمور الراهنة وعلى التاريخ الحاضر ويوجهوه بشكل ما. وهو يرى أنهم يحتقرون التاريخ مرّتين بفعلهم هذا: فهم من جهة يفرغون هذه الروايات من بعدها التاريخي الذي كان سائداً في أوانها ويستخدمونها كما لو أنها لم تخلق في زمان ومكان محدد. وهم من جهة ثانية يحاولون «لصقها» إذا جاز التعبير على التاريخ الحالي للمجتمعات الاسلامية دون أن يأخذوا بعين الاعتبار اختلاف الأزمنة والشروط الموضوعية للواقع الراهن. إنهم يفرغون التاريخ مرتين.

الفصل الثالث

الهوامش والمراجع

(١) فيما يخص مصطلح الحداثة التي سادت العصر الكلاسيكي في أوروبا انظر بحث أركون عن «مفهوم الحداثة» في كتابه: الإسلام، أمس واليوم (بالاشتراك مع لويس غارديه. منشورات بوشيه/شاستيل. باريس - ١٩٧٨).

(٢) انظر: محمد اركون في كتاب «نقد العقل الاسلامي» المترجم إلى العربية بعنوان «تاريخية الفكر العربي الإسلامي». الطبعة الفرنسية عن «ميزون نيف أي لاروز»، باريس - ١٩٨٤.

(٣) فيما يخص تحديد مفهوم «الخطاب الاسلامي المعاصر»، انظر دراسة محمد أركون عن «الاسلام في التاريخ» المثبتة في هذا الكتاب. النص الفرنسي موجود في مجلة مغرب/مشرق ١٩٨٣ رقم ١٠٢ ص ٥ - ٢٤.

(٤) كان العلم الوضعي قد طمس البعد الديني أو شوهه كرد فعل على مثالية الميتافيزيك الكلاسيكي ثم بشكل أكثر على التيولوجيات. لقد حذف البعد الديني وبشكل عام البعد الأسطوري لكي يؤسّس المعرفة على هيئة اختصاصات وفروع منفصلة عن بعضها بعضاً ومتشظية. إن إعادة توحيد العقلانية تشكل إحدى المهام الملقاة على عاتق علوم الانسان والمجتمع.

(٥) انظر المحاجة التي قدمتها العربية السعودية بهذا الخصوص في كتاب: تيودور خوري: «الجماعات وتيارات الإسلام العربي المعاصر». جزءان. ج ١ نموذج أو موديل للدولة الاسلامية: العربية السعودية، منشور في المانيا، عام ١٩٨٣.

(٦) انظر مثلاً: تقديم اولفييه كاريه لسيد قطب في مقالة بعنوان: «الجهاد في سبيل الله والدولة الإسلامية لدى سيد قطب: ملهم الراديكالية الإسلامية الحالية. المقالة موجودة في المجلة الفرنسية للعلوم السياسية، ١٩٨٣، رقم ٤، ص ٦٨٠ - ٧٠٥.

(٧) أنظر: ج. لاروسي: التنصيص (أي التعبير) والاستراتيجيات الفكرية - التأملية في القرآن (سورة طه). في مجلة بعنوان «تحليلات، نظرية» ١٩٨٢، رقم ٢ - ٣، ص ١٢٢ - ١٧١.

G. Laroussi: Enonciation et Stratégies discursives dans le Coran (Sourate Taha) in *Analyses Theorie* 1982/No 2 - 3 P. 122 - 171.

(٨) فيما يخص ترجمة كل هذه المفردات انظر: حمزة بو بكر: ترجمة جديدة وتعليقات فايار - دنويل ١٩٧٢.
H. Boubakeur: (Traduction nouvelle et Commentaires).

(٩) انظر كتابي: قراءات في القرآن.

(١٠) كان التفسير الاسلامي الكلاسيكي قد اهتم بتحليل المستوى القواعدي والنحوي أكثر من غيره. ولكننا نلاحظ أنه حتى هنا كان تأثير المسلمات والفرضيات التيولوجية وضغطها واضحاً. نحن نعلم كيف أنهم راحوا يشذبون «قراءات القرآن» تدريجياً لكي تصبح «متشابهة أو منسجمة مع بعضها بعضاً»: أي متخلة ومصفّاة لكي يتم التوصل إلى اجماع «ارثوذكسي». انظر بهذا الصدد التفسير الدائرحول أبو لهب المستلهم من صيرة تقوية وذلك في كتاب لحسين أحمد أمين بعنوان: «دليل المسلم الحزين»، دارالشروق - ١٩٨٣، ص ٣٤.

(١١) الوظيفة التقديسية للممتلكات المادية واضحة جداً في ما يسمى (الوقف أو الحبوس). ولكن فيما يخص مرحلة النبوة أو لحظة التجربة النبوية فقد كان الأمر يتعلق بإحلال طراز جديد من التقديس محل طراز آخر قديم: أي الاسلام محل الجاهلية.

(١٢) إنني لا أستخدم كلمة «بطل» هنا لكي أنصاع «للرطانة» الشائعة في الأوساط السيميائية والدلالية، ولكن من أجل تبيان كيف أن الخطاب القرآني يحول العمليات الاجتماعية - التاريخية المحسوسة إلى نوع من السرد القصصي لكي يؤسس خيالاً دينياً ديناميكياً قادراً على توليد أو اعادة توليد التاريخ المتوافق مع المبادىء والغايات التي حددها (الفاعل - الذات - المرسل) بالمعنى الكبير والمطلق للكلمة.

(١٣) فيما يخص كل الحركات الاسلامية في مصر المعاصرة انظر: «النبي والفرعون» لجيل كيبلز.

- *Gilles Kepel : Le Propohète et le Pharoan*. La Découverte, 1984.

(١٤) انظر: يوسف القرضاوي: «الصحوة الاسلامية بين الجحود والتطرف»، دار الشروق، ١٩٨٤ في ١٥٤ صفحة.

(١٥) فيما يخص هذا المصطلح المهم انظر: محمد خالد مسعود: الفلسفة الشرعية الاسلامية: دراسة عن ابو اسحاق الشاطبي: حياته وفكره. اسلام آباد ١٩٧٧.

- *Islamic legal philosophy:* a Study of Abù Ishàq al - Shátibi's life and thought.

الاسلام، التاريخية والتقدم(١)

«اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا»
(المائدة - آية ٣)

«إن الدين عند الله الاسلام»
(آل عمران - آية ١٩)

«منعطف تاريخي ام وضع بشري: إن المعرفة التاريخية لا تجهل ولا يمكنها أن تجهل أياً من هذين المصطلحين؛ ذلك أن إنسان اليوم مضطر إلى أن يتساءل عن حصيلة الثورة التي يجتازها الآن، وعن المعنى الذي يريد أن يعطيه لوجوده في ما وراء العلم والتكنولوجيا والآلات»(٢).

ريمون آرون:
(أبعاد الوعي التاريخي ص ١٤٦)

تحدد هذه الاستشهادات الثلاثة، بشكل ممتاز، مجال التفحص الذي سنقوم به. لدينا من جهة دين اسمه الاسلام، الذي يقدم نفسه، استثناءً على كل الأديان الأخرى، بصفته الدين الحقيقي، لأنه كان محلاً للوحي النهائي والأخير المعطى من قبل الله لكل البشر، ولدينا من جهة أخرى التاريخ المتولّد عن الفعل البشري، الذي تزيد في تسارعه «انتفاضة الحياة» التي لا تُقاوَم، إلى حَدّ أنّ الإنسان يعيد اليوم من جديد صنع التجربة التراجيدية، كما حصل في زمن الإغريق القدماء.

لكن لنوضح فوراً بأن هذه المواجهة - على الأقل في مثل هذه الصورة الضاغطة والمباشرة والصراعية - هي خارجة عن نطاق الفكر الاسلامي الكلاسيكي. ابتدأت المجتمعات الإسلامية تعيشها بشكل تجريبي (محسوس) منذ نهاية القرن التاسع عشر، وبشكل أكثر كثافة وحدّة، منذ الخمسينات (١٩٥٠). لكن الفكر الإسلامي الحديث لم ينظر حتى اليوم، ضمن منظور فلسفي بحت، للديالكتيك العتيق الذي يربط بين الوحي والحقيقة والتاريخ. كنتُ، فيما يخصني، قد أثرت هذه المشكلة في مقال - برنامج يتعلق بأعمال الغزالي(٣). مع ذلك، فقد تبدى لي بأنه، لكي نحلل وندرس وضع الاسلام الراهن في مواجهة الحداثة بشكل صحيح، فإنه من الضروري أن نوسع من مجال التحري والبحث لكي يشمل، ليس فقط الفكر الإسلامي الكلاسيكي، وإنما

القرآن نفسه أيضاً. إن المهمة تبدو مرعبة لأسباب معروفة جيداً. سوف نرى، مع ذلك، لماذا هي شيء لا بد منه، إذا ما أردنا أن نعالج بشكل دقيق المكان الذي أتيح للتاريخية أن تحتله في الإسلام.

سوف نبتدىء بالبحث عن إشكالية معيَّنة تأخذ بعين الاعتبار الوضع الخاص بالإسلام من جهة، وكل المصاعب التي كانت قد أثيرت من قبل الفكر الغربي من جهة أخرى. سوف نطرح فيما بعد بعض الركائز التي تتيح تأملاً معاصراً حول الاسلام والتاريخيَّة.

أولاً: البحث عن اشكالية

إذ نتحدث عن الإشكالية (problématique)، فإننا لا نقصد أبداً الانصياع لزي ثقافي رائج، وإنما الأمر يتعلق، على العكس، بمحاولة الاجابة عن انتظار ملايين المسلمين المتشوقين إلى فهم وضعهم في العالم المعاصر، والممزَّقين من قبل تناقضات مختلفة يرغبون في تجاوزها، حتى ولو لم يكن ذلك إلا بواسطة إيضاحات مهدِّئة. مع ذلك، فإن الإشكالية المستهدفة لا يمكن أن تأخذ في مفهومنا إلا قيمة الفرضية المساعدة على الكشف: ذلك أننا نعي جيداً خطورة المرحلة التاريخية التي يجتازها الفكر الإسلامي مع كل الحاجة الملحة للدمج وإدخال مفهوم التاريخيَّة ضمن مقولاته. أمّا المتزمِّتون والإيديولوجيون الذين يسيطرون على قطاعات واسعة من الرأي العام الإسلامي المعاصر، فسوف يقولون بأن مثل هذا العمل كان قد أُنجز من قبل القرآن، وعمل النبي... وابن خلدون، سوف نبين كيف أن مثل هذا الموقف الذي لا يزال شائعاً جداً إلى الآن، يتضمن بالضرورة، رفضاً قاطعاً لفهم التاريخيَّة والتفكير حولها، بشكل منطقي ومعقول.

إن قيمة أي فكر وقوته تُثمَّن بالقياس الى المفهومات (والمصطلحات) التي يخلقها، أو التي يعدل من محتواها، ونتائجها، وطريقة استخدامها. تبعاً لذلك، فسوف نحاول أن نجعل من الاسلام والتاريخية، والتقدم مفهومات فعّالة من أجل انجاز بحثنا. سوف نتساءل، بعدئذٍ، عن مدى نجاح وجدية المناهج المستخدمة سابقاً في مجالات علمية مختلفة غير مجالها.

١ ـ نقد المفاهيم

بدءاً من الاستخدام الذي كان القرآن قد أجراه، فإن مصطلح الاسلام كان قد امتد تدريجياً واتسع لكي يشمل مجالات شديدة الاختلاف. إنه لم يعد يكفي لتعريفه القول بأن الأمر يتعلق بدينٍ مميَّز من قبل شعائره (شعائر الاسلام)، أو هو «دين الاسلام، أو أن الاسلام هو الدين الذي أتى به محمد»[1]. نحن نرى فيما يخص تحليلنا أن مفهوم الدين نفسه ينبغي أن يعاد التفكير فيه على ضوء المنجزات العديدة للعلم المعاصر.

هناك تعريف اسلامي للإسلام، يمكن أن يخدمنا كقاعدة ننطلق منها للوصول إلى تعريف إشكالي، أي موجه لإثارة تساؤلات جديدة تتعلق بمعنى العامل الديني ووظيفته طبقاً للنموذج الاسلامي.

كـانت الخطوط الكـبرى لهذا التعـريف الإسلامي قـد جمعت حديثـاً من قبل ل. غـارديـه في الموسوعة الإسلامية. نجد هنـا أن الصيغة المعجميـة: (إسلام) قـد تكررت ثـماني مرات فقط في القرآن بمعنى التسليم بالنفس لله (remise de soi à Dieu). يتضمن هذا التسليم بالنفس نوعاً من الاستبطان «لنداء» الله (سورة الانعام، آية ١٢٥ ـ سورة الصف، آية ٧، سورة الزمر آيـة ٢٢) ولعاطفة التصديق (الدين) الواجبة تجاه الله المنعم والرحيم (آل عمـران آية ١٩ و ٨٥ ـ المائدة، آية ٣)، ثم بعدئذ الإيمان المتميِّز بشكل واضح عن الإسلام كما تبيَّن لنا ذلك سـورة التوبـة، آية ٧٤ وسورة الحجرات، آية ١٤.

من المفيد أن نضيف إلى كل ذلك، أنه منذ البداية، فإن هذا الاستخدام (أي استخدام كلمة اسلام)، كان يحمل مفهوم«تحدي الموت، أو التضحية بالنفس في سبيـل النضال من أجـل قضية الله والرسول»[٥]. مهما يكن من أمر، فإنه لمن الواضح أن القرآن يركـز بشكل شـديد عـلى ضرورة الإيمان وكل الأعمال التي تعبر عنه أو تترجمه. راح الحديث النبـوي والفكر الكـلاسيكي كله يؤكد على التلاحم ما بين أجـزاء العلاقـة الخماسيَّة التاليـة: إسلام ـ إيمـان ـ دين ـ قانـون ـ اخلاق. سوف نتذكر بأنه منذ الفترة المدنيَّة (فترة إقامة الرسول في المدينة)، فإن «الاسلام» كان قد فـرض نفسه كدين مدعوم بواسطة نجاح سياسي، إذن فهو حدث تاريخي بشكل كامل.

هذا ما يفسر لنا التداخل، في السور المدنية، بين الذرى الوجودية والنماذج المكونة[٦] والمحـركة للوجـود البشري التي نسعى بوسـائلنا التعقلية المعاصرة إلى أن نفـرِّق بينها. نـريد أن نشـير هنا بـالطبـع إلى التعارضــات الثنائيـة ذات الطابـع الايديـولوجي بـين الزمني والـروحي، الـدنيـوي والمقدَّس، العلماني والديني...

على قاعدة هذا الخلط بين الذرى الوجودية ومستويات المعنى، تشكَّل ذلـك المفهوم الـراسخ: «دار الاسـلام»، معارضـاً بـذلـك «عـالم الكفـر، أو الحـرب». يستنـد هـذا التقسيم «للأرض المسكونة» ـ كما كان يقول المؤلفون الكلاسيكيّون ـ هو نفسه على النواة الميتـافيزيقية للاسـلام[٧]. كنت قد جمعت في مكانٍ آخر الفرضيـات التي تشكل هـذه النواة والتي تـوجه منـذ عام ٦٣٢م، طريقة الادراك الحسي والتعقل الاسلامي الصرف. كل آية قرآنية، وكل حديث محفوظ عن ظهر قلب ومكرَّر، ومعلّق عليه (مشروح) في ظروف وجوديَّة وحياتية شديدة التنوع، كان قد شارك في تشكيل وديمومة ما سوف أدعوه بالهيكل الابيستمائي للإسـلام. إن الاسلام المثـالي الذي ينتـج عن ذلك هو الدين الصحيح؛ إنه يبطل (أو يلغي) كل الإسلامات الأخرى، ولا يمكن هـو نفسه أن يُلغى أو أن يُبـطل. إنه إذن متعـالٍ وفوق تـاريخي. هكذا يمكن أن نُخمِّن كـل الصعوبـات التي سوف تنجم عن إسلام كهذا من جهة والتاريخية من جهة أخرى.

إن إدخال البعد التاريخي في التحليل سوف يضطرنا إلى التفريق بين الاسلام المثالي هذا وبـين الاسلام التاريخي المتشكل هو ذاته نتيجة التجاور والتتابع الزمني لـلإسلامـات السوسيـولوجيـة. تتيح لنا كل البحوث التي افتتحت في القرن التاسع عشر وطورت، خصـوصاً، من قبـل التنقيب (او العلم) «الاستشراقي»، أن نتأكد بشكل راسخ من وجود هذين النوعين من الاسلام. المسألة

المطروحة عندئذ هي في تبيان كيف وأين حدثت الانقطاعات أو التواصلات بين الإسلام التاريخي والإسلام المثالي. سوف نرى كم هي جداً عسيرة هذه المسألة، ذلك أنه ينبغي حيازة معلومات تنقصنا من أجل أن نميز بين: الدين المعاش، لكن المفهوم بشكل غير مطابق، غير صحيح والدين غير المعاش وغير المفهوم بشكل متكافىء والدين غير المعاش لكن الخاضع للتحليل «العلمي»، وأخيراً الدين المعاش والسّائر نحو الوصف المتكافىء والتفسير المتكافىء (الصحيح).

سوف تلقي كل هذه الإشارات تنويراً أولياً عن طريق تحليل مفهوم التاريخية. كانت الكلمة قد ظهرت للمرة الأولى ـ حسب قاموس لاروس الكبير للغة الفرنسية ـ في مجلة نقد critique وذلك في ٦ نيسان ١٨٧٢ (ص ٢٠٩). أما روبير فإنه لا يذكرها[٨]. إن الأمر يتعلق، في الحقيقة، بصياغة علميّة مستخدمة خصوصاً من قبل الفلاسفة الوجوديين للتحدث عن الامتياز الخاص الذي يمتلكه الانسان في انتاج سلسلة من الأحداث والمؤسسات والأشياء الثقافية التي تشكل بمجموعها مصير البشرية. بهذا المعنى فإن المصطلح يفيدنا في تأمُّل التغيير (le changement) والتفكير به كمقولة وجودية مرتبطة بذرى الكينونة، والمعرفة والقيمة والملكية. هنا راحت تظهر المشكلات الفلسفية الأكثر هولاً كالتاريخية، والحقيقة المطلقة، والعقل الأعلى[٩] الذي يتعرفها ـ كما يقول القرآن ـ ويصوغها.

في كتاب له حديث العهد، يقدم آلان تورين استخداماً جديداً لمفهوم التاريخية يساعده في اقتراح نظرية سوسيولوجية تولي مجالاً كبيراً للبعد التاريخي للمجتمعات. تعرّف التاريخية هنا بصفتها المقدرة التي يتمتع بها كل مجتمع في «إنتاج حقله الاجتماعي والثقافي الخاص به، ووسطه التاريخي الخاص به أيضاً»[١٠]. يقول تورين مضيفاً: «ما سوف أدعوه بالتاريخية هو إذن الطبيعة الخاصة التي تتميز بها الأنظمة الاجتماعية التي (فيما وراء اعادة انتاجها المختلطة بالحوادث الطارئة التي يمكن أن تغيرها، وفيما وراء امكانياتها على التعلُّم والتأقلم) تمتلك امكانية الحركة والفعل على أنفسها بالذات، وذلك بوساطة مجموعة من التوجهات الثقافية والاجتماعية. وبدلاً من أن نضع مجتمعاً ما في التاريخ، فإن الأمر يتعلق بوضع التاريخية في قلب المجتمع كمبدأ منظِّم لحقل من العلاقات والممارسات»[١١].

نستخلص من هذا التحديد، بشكل خاص، امكانية تجاوز التعارض المفتعل بين البنية والتاريخ، وأن تمفصل، على العكس بين التحليل السوسيولوجي والمنظور التاريخي. ينبغي امتحان القيمة العملية لهذا المكتَسب المنهجي وذلك بأن نوضح كيف أن الاسلام المثالي يتدخل كنوع من المعرفة ـ النموذجية من أجل تسريع التاريخية أو إبطائها في المجتمعات الاسلامية. ولكن أيضاً ينبغي تبيان كيف أن العناصر الأخرى للتاريخية (نماذج ثقافية محلية. بنى الانتاج والتبادل التجاري، البنى الاجتماعية ـ السياسية الخ...) تكشف أو تعري الوظيفة الايديولوجية ـ وبالتالي الجوانب المؤقتة والظرفية ـ الاحتمالية، للإسلام المثالي.

هناك معنى للتاريخيّة، يبدو أنه مقصور على «المؤرخين المحترفين»: إنه يعني تلك الخاصية التي

يتميز بها كل ما هو تاريخي، أي ما ليس خيالياً أو وهماً، والذي هو متحقّق منه بمساعدة أدوات النقد التاريخي. إن هذا التعريف، العلمي ظاهرياً، ينطوي في الواقع على مخاطر ضخمة يعريها لنا بالضبط تاريخ المؤرخين. إن محاكمة التاريخ الذي يكتَب، معروفة جداً للدرجة أنه لا لزوم لإثارتها هنا. نحن لا نستطيع، مع ذلك، أن نتجنب قضية التاريخانيّة التي كان عبد الله العروي قد أعاد لها الاعتبار بحماسة وموهبة، منذ وقت قريب وذلك ضمن إطار فكر عربي نقدي[١٢].

إن التاريخانية هي من (المصطلحات) التي تثير مناقشات لا تنتهي إلى الحد الذي تصبح فيه عصيّة على الاستخدام. إن معظم التعريفات التي أعطيت لها ايديولوجية، حتى عندما يجهد المؤلفون في أن يتوقفوا عند التحديد الشكلي لها بغية الدرس والتحليل لما كان التاريخ حقلاً لتنافس الدوافع والمطامح البشرية، فإنه من غير المدهش إن لم نستطع فك رموزه بمعونة تلك التحديدات الشكلية التي لا تلزم بتحديدات واقعية ملموسة، أقصد بذلك تحقيق فصل جذري بين المستوى النقدي والمستوى الأونطولوجي. وتنطبق هذه الملاحظة الأساسية على التاريخيّة أيضاً التي أدت إما إلى تهييج وجودي (بمعنى الفلسفة الوجودية) لا يحتمل، وإما إلى ملاحظة تقنيّة (باردة) للوقائع. إن التاريخانية تعترف صراحة بفرضيات فلسفية أو إيديولوجية، في حين أن هذه الأخيرة تدخل نفسها خلسة إلى مفهوم التاريخية، حتى عندما يحاول المؤرخ أن يلتزم بحدود مهمته الخاصة: أي دراسة التغيُّر أو التحول(le changement) استطاع المؤرخون عندها أن يميزوا بين تاريخانية ميتافيزيقية في مواجهة تاريخانيّة وضعية (المقال عنها علمية)، وتاريخانية قومية ناشطة جداً في الايديولوجيات الحديثة، بالاضافة إلى تاريخانية جمالية (فنية)[١٣]. نجد، في هذه الحالات جميعاً، أن الهدف المنشود هو التبرير لقيم دينية أخلاقية، أو سياسية وحتى ثقافية، وتأصيلها، وذلك عن طريق التلاعب بالتاريخ، وتوجيهه في اتجاه خطي مستقيم (Linéaire) ومتواصل ينطوي على شيئين (أو رؤيتين للتاريخ):

١ ـ أما التقدم المتدرج (مع الزمن)، انطلاقاً من أصل «بدائي» (= ناقص) نحو نهاية أرضية أكثر كمالاً باستمرار وهذه هي نظرة الفلسفة الوضعية.

٢ ـ وإما التقدم التراجعي (= إلى الخلف) involutif، وذلك انطلاقاً من أصل متعالٍ والتوجه نحو مستقبل أخروي (التيولوجيات التوحيدية).

إنه يبدو لنا، إذن، ضرورياً أن نوضح المصطلحات عن طريق دمج وتمثل كل أنواع النقد والمتطلبات التي فصلها عبد الله العروي تحت اسم التاريخانية، وذلك بمساعدة مصطلح التاريخية. من وجهة نظر لغوية فإن اللاحقة ité تدل على كل ما له خاصية الحقيقة الجوهرية (المادية)، في حين أن اللاحقة isme تسجننا لا محالة في نظام مبني من قبل العقل. هكذا، إذن، تتيح لنا التاريخية أن نبقى دائماً في مستوى التساؤل، في حين أن التاريخانية تغذي الوهم بوجود اتجاه محدّد، او معنى وحيد ومعروف للتاريخ[١٤].

بقي علينا، قبل أن ننتقل إلى موضوعنا المركزي، أن نقول بضع كلمات بخصوص التقدم le progrès ارتبط هذا المصطلح بالتاريخانية الظافرة التي صحبت، بدءاً من القرن الثامن عشر في

الغرب، نجاحات الحضارة المادية. كان الفلاسفة والأخلاقيون الدينيون أو العلمانيون قد نبهوا بالحاح إلى مخاطر الطلاق الزائد عن الحد بين التقدم التكنولوجي والتقدم الروحي للإنسان. راح الفكر الاصلاحي الاسلامي ـ كما هو معروف ـ يستغل هذه النقطة كثيراً ويدين لاروحانية الغرب من أجل أن يجدد الثقة بالوحي القرآني، وأن يستهزىء بالتفوق «المادي» للغرب. هذا يعني أن الفكر الديني أو الفلسفي كان قد رضي لنفسه بأن يستمتع بالتّرديات التقويّة أو التصورات المثالية، في حين انه كان عليه أن يقوم بشيء معاكس: أي أن يعرّي كل المشاكل البشرية الناتجة عن التقنية، كما فعل ذلك ماركس بنجاح مرموق.

إن المقاومة أو الرفض الذي لاقاه فكر ماركس من ناحية الغرب، ثم الانحرافات التي تعرض لها في المنطقة الشيوعية من العالم، أخذت تبدو الآن متجاوَزة، وذلك في مناخ الأزمة الحضارية التي يغرق فيها العالم منذ سنين قليلة. ربما احتفظ التاريخ بسنة ١٩٧٣ كسنة عظمى حديّة فيما يخص هذا المستوى. ذلك أن أزمة الطاقة كانت قد حوّلت (أو راحت تحول) المناقشة الأكاديمية المتعلّقة بالتقدم، إلى نوع من الاكتشاف التجريبي واليومي، من قبل الانسان الأكثر تواضعاً، لهشاشة هذه الحضارة، التي سيطرت على العالم، بكل غطرسة حتى الأمس القريب.

إن انقطاع البترول أو انعدامه كان قد أثّر أكثر من كل الحروب السابقة، ومن كل المواعظ والأنظمة الفلسفية المعروفة، في إثارة قضية التقدم في صميم الوعي المعاصر، كقضية مركزية تخص الفرد والنوع البشري بأكمله[١٠].

ما المصادر أو الثروات الخاصة التي يمتلكها الفكر الاسلامي، والتي تؤهله لأن يتحمل مسؤولية هذه العقبات الناتجة عن هذا المنعطف التاريخي، وتمكنه، بالتالي، من تجاوزها. هذا هو، فيما يخصنا، السؤال الاساسي الذي نحرص جيداً على ألّا نتجنّبه أو نخفيه، عن طريق الاستعادة المكرورة للمسائل الاعتذارية (التبريريّة والدفاعية)، والموضوعات العزيزة جداً على الفلسفة الأخلاقوية، ثم التضادات التجريدية للميتافيزيقا الكلاسيكيّة.

٢ ـ طرق المعالجة (أو المقاربة)

تثير العلوم الإنسانيّة اعتراضات واحتجاجات حتى في داخل الفكر الغربي نفسه. إنها تحدث، في الناحية الاسلامية، إما نوعاً من التضخم غير المسيطر عليه، لدى الطلاب الشبان، وإما على العكس، الارتياب المستمر في الأوساط المحافظة. ينبغي إذن على المفكر المسلم أن يناضل على جبهتين من أجل أن يشقّ طريقاً نحو فكر حر وخالص من كل تبعية غير مشروطة، ثم يكون في الوقت نفسه مصداقياً ومقبولاً.

ينبغي، فيما يخص العلوم الانسانية، التمييز باستمرار بين النتائج الإيجابية ثم الدروس المحرَّرة لهذه العلوم وبين التفسيرات الاختزالية. ضمن هذا المنظور كان السيد ميسلان Meslin قد أصدر حديثاً حساباً ختامياً جد متوازن، يتيح امكانية تأسيس «علم جديد للأديان». راح جاك لوغوف وبول نورا في كتابهما «كتابة التاريخ»، بالإضافة إلى لوروا لادوري في كتابه

«أرضية المؤرخ» يبينون جميعاً كيف يمكن لفضولية المؤرخ أن تتسع كثيراً وذلك بفضل استخدامه لمجموعة مناهج متعددة تتيح له ألاّ يكتب بعد الآن تاريخاً مهشّماً ومجزوءاً»[١٦]. تُعدّ هذه الأعمال، وغيرها كثير يسير في الاتجاه نفسه، جد مهمة بالنسبة للبحوث المركزة حول الإسلاميات، وهي تبين في الوقت نفسه النقص الفاضح والتأخر المريع الذي يعتري هذه البحوث. تدخلنا هذه الملاحظة في الصميم من موضوعنا: ذلك ان ممارسة العلوم الانسانية شيء مرتبط بالتقدم والتاريخية الخاصين بالمجتمعات الغربية. السؤال الذي يطرح نفسه عندئذ هو: ضمن أي مقياس، وإلى أي حد، يمكن نقل اشكاليات هذه العلوم ومكتسباتها إلى المجال الإسلامي، وذلك من أجل أن نثير في داخل الوعي الاسلامي بعداً حياتياً معاشاً، لكن غير منظّر له؟

إن التكلم عن التاريخيّة، بشكل واع ومعقول في مجال اسلامي ما، أمر ضروري من وجهة نظر ذاتية (وجهة نظر الباحث)، لكنه خطر من وجهة نظر موضوعية، بل إنه مستحيل. إن النقد التاريخي المطبّق على القرآن والحديث والفقه، والذي طُبّق سابقاً على الشعر الجاهلي والخلافة، كان قد أثار، ولا يزال يثير حتى الآن، ردود فعل عنيفة من قبل المجتمع الذي يشعر بأنه مهدد في حقائقه المطلقة وقيمه المحورية. إن للعلم الايجابي (الوضعي) تأثيراً تفكيكياً ومثبطاً ـ كما أثبتت تجربة الغرب ـ في وقت نجد فيه أن المجتمعات الاسلامية تشعر بالحاجة الى حشد جهودها، وتكريس وحدتها القومية من أجل مقاومة الاعتداءات الخارجية، وتجاوز التوترات الداخلية المتفاقمة.

تطرح الأطر الاجتماعية ـ الثقافية للمعرفة في كل المجتمعات الاسلامية ثلاثة أنواع من الخطاب:

١) «خطاب أصولي هو امتداد مخلص وفعال، قليلاً أو كثيراً، للخطاب التيولوجي القديم.

٢) خطاب ايديولوجي رسمي، يبدو ظاهرياً أنه يستهلم «قيم» الخطاب السابق في الوقت الذي نجد فيه أنه هو الذي يغير من شروط ممارسة اللغة الدينية، وذلك بإدخاله لعناصر متناثرة من التاريخية الحديثة.

٣) ثم خطاب شبه علمي Para Scientifique يمزج، طبقاً لنسب متفاوتة، بين بديهيات من الأول، وفرضيات من الثاني، ومقاطع متفرقة من العلوم الإسلامية الكلاسيكية أو العلوم الغربية الحديثة. هذا لا يعني أنه لا توجد هناك جهود مرنة (صريحة) موجهة نحو المعرفة الايجابية والنقدية، لكن المشكلة هي أنه عندما يصل باحث ما إلى الموضوعات المحرّمة (Tabous)، فإنه إمّا أن ينكص ويتراجع، وإما أنه يستعيد ـ كما هو مألوف ـ الأفكار الشائعة لايديولوجيا الكفاح»[١٧].

ما الذي يمكن فعله في مواجهة هذه المعطيات الأساسية التي تحدد التاريخية الحاضرة للمجتمعات الإسلامية؟

سوف نرفض، بشكل قاطع، سبل الاستراتيجية التستّرية (أسلوب التقية القديم للخوارج والإسماعيلية)، وأساليب التلاؤم السهل، والخلط الخدّاع، والمغالطات التاريخيّة التي تُسقط

(Projette) في الفضاء العقلي للإسلام الكلاسيكي بعض أفكار ومكوِّنات التاريخية الحديثة. لا تزال هذه الممارسات سائدة جداً عند معظم هؤلاء الذين يكتبون في إحدى اللغات الإسلامية، وسوف تبقى كذلك ما دام صحيحاً أن «الكتابة هي عمل من أعمال التضامن التاريخي»[١٨].

إننا لا نهدف إلى كسر هذا التضامن، وإنما إلى توسعته، إذ نفتتح المناقشة الحاسمة حول التاريخية داخل الفكر الاسلامي.

إن معالجة التاريخيّة بشكل جدي (بالمعنى الفلسفي)، يعني القبول بتطبيق القرارات المنهجية والأبستمولوجية التالية على القرآن وعلى ما كنت قد سمّيته بـ **التراث الاسلامي الكلي**[١٩] **(La Tradition islamique exhaustive)**.

١ - تنبغي إعادة ترميم أو لملمة الحقيقة التاريخية المعاشة من قبل المعاصرين في كل تعقدها وكثافتها الأولى. يفترض هذا الشيء إعادة قراءة جذرية للقرآن، وإعادة تفحص نقدي لكل الفترة التأسيسية (القرن الأول الهجري)، التي شكلت في ما بعد ما يمكن تسميته بـالذاكرة الجماعية الإسلامية[٢٠] **(La mémoire islamique collective)** سوف يؤدي هذا العمل، كما كان قد حدث في الغرب، إلى تشظي (أو انفجار) الوعي الأسطوريّ الذي تتوجه إليه اللغة القرآنية، وذلك في اتجاهين اثنين:

٢ - اتجاه التبشير الايديولوجي، الذي هو في أوجه منذ فترة والذي سيحل محل التيولوجيات الدوغمائية القديمة (الخطابات المتعلقة بالاشتراكية «الاسلامية»، التيولوجيات «المسيحية» للثورة والتحرر والعنف والثقافة. الخ...).

٣ - الاتجاه نحو ممارسة مسؤولة للمعرفة الايجابية التي تهدف إلى تغليب البحث الحر والمفتوح عن المعنى، متجاوزة بذلك الخصوصيات الميتولوجية والتاريخيّة والسوسيولوجية الضيقة.

إن تطوراً كهذا سوف يطرح، حتماً، مشكلة النفاذ إلى الرسالة القرآنية. في الواقع إن الأسطورة[٢١] المنقولة بواسطة لغة غير أسطورية لا يمكن أن تعبر عن الرسالة الأولية بكليتها. يضاف إلى ذلك أن الممارسة العلمية السائدة اليوم ترفض كل استراتيجية لاسترجاع المعتقدات أو «القيم» التي يتعذر التحقق منها عن طريق وسائل التفحص المتداولة والمعترف بها. هنا تبرز التاريخيّة الخاصةُ بالوضع البشري كلَّ طاقتها التثقيفية أو التربوية. إن الإنسان، إذ يعدّل من علاقاته مع الطبيعة، ومن شروط تحققه الاجتماعية والثقافية ثم الشخصية، فإنه يغيّر بذلك نموذج تحسسه (أو رؤيته) للواقع وللمعنى، بدءاً من اللحظة التي يتمكن فيها الإنسان من «خلق» كائنات حية في أنبوب الاختبار، فإنه يهجر عندئذ الفضاء الساحر والخلّاب الذي ولّدت فيه الآيات القرآنية المتعلقة بقضية الخلق La création (أي خلق الوجود) نوعاً من الحماسة يصل إلى حد الارتعاد. إنه يمر عندئذ من أخلاقية الاقتناع إلى أخلاقية المسؤولية. ينبغي وضع التاريخيّة في قلب تجارب المجتمعات الاسلامية، ثم تتبّع مصير الدين الذي هو أحد مكوناتها. هكذا يمكن التوقف عن استثمار ذلك التعارض الثنائي الغالي جداً على الفكر الاصلاحي ما بين رسالة متعالية، نهائية، ثابتة لا تتغير ولا علاقة لها بأية رسالة أخرى، من جهةٍ، ثم تاريخ البشر المصنوع من أحداث مرحلية أو ظرفية عابرة من جهة أخرى. هذا لا يعني أنه ينبغي أن نهجر،

لكي نتموضع في مهب التاريخ، مفهوم كلام الله الموحى به في القرآن. ولكن الفكر الاسلامي لا يمكن بعد الآن أن يتحاشى الدروس الجديدة، حتى بالنسبة للوعي الغربي، لتاريخ الأديان، والأديان المقارنة، وعلم الاجتماع والانتربولوجيا الدينيّة، والبسيكولوجيا الاجتماعية، والتحليل النفسي والألسنيات: أي باختصار كل علم يتعذر الوصول إليه الآن عن طريق اللغات الإسلامية الأساسية. إن الأمر يتعلق بطرح مفهوم كلام الله طرحاً إشكالياً ضمن التوجهات التي فتحها العلم المعاصر، ثم طرح مفهوم الكتابات المقدسة، للمرة الأولى في تاريخ الأديان، خارج نطاق أية أسبقية تيولوجية.

٤ ـ إن هذا الرفض للأسبقيّة التيولوجية سوف يدان من قبل التيولوجيين، وذلك لأنهم يرون فيه موقفاً يقود، بالضرورة، إلى تفسيرات اختزاليّة للدين. يمكن لهذا الاعتراض أن يكون صحيحاً لو أنه لم يكن هناك إلاّ تيولوجية واحدة للأديان كلها. لكننا نعرف جيداً أن هناك تيولوجيات مختلفة حتى في داخل الدين الواحد نفسه. إن الأنظمة التيولوجية، مثلها في ذلك مثل الأفكار ـ القوى الأوليّة لكل رسالة دينية، تمثل جزءاً لا يتجزأ مما يسميه آلان تورين بـ **نظام العمل التاريخي**. هكذا تبدو التيولوجيات وقد قلصت وحُجّمت مرتين: المرة الأولى، عن طريق التيولوجيات التي يعرّيها التاريخ المقارن للأديان، والمرة الثانية، عن طريق تاريخية كل نظام (تيولوجي) مرتبط منذ نشأته بظروف (أو شروط) تاريخية محددة. في ما يخص الإسلام، فإننا نجد أن أعمال هنري لاوست وهنري كوربان تكفي للإقناع بالحاجة الملحة إلى افتتاح تفكير تيولوجي آخر ومختلف، قائم على أسس جديدة كلياً[٢٢].

٥ ـ إن إحدى السبل المتبعة اليوم بكثرة، من أجل الانخراط في بحث مفتوح عن المعنى مثل هذا، هو ذلك الذي دشّنته الألسنيات والسيميولوجيا. إنني أعرف أن التضخم الذي لحق الكتابات الخاصة بهذا المجال قد سبب ضرراً كبيراً لهذين العلمين: ذلك أنه يكفي أن يشير المرء إليها حتى يصبح مشبوهاً، أو مزعجاً. لكن ينبغي الانتباه إلى مسألة أن الافتتان الزائد بالألسنيّات راجع إلى أن الأمل بالخلاص النهائي كان قد تزحزح عن مكانه السابق باتجاه علم يهتم جيداً بالسؤال المركزي لبحثنا كله وهو: **طبقاً لأية آلية ينبني المعنى، أو يُنْصنع وينحل، أو ينحجب ويتعرّى؟.. إن تاريخيتنا هي بالضبط نسيج من العلامات والرموز التي نستثمر (نوظف) فيها رغائبنا وهلوساتنا وطوباوياتنا ومفهوماتنا ونجاحاتنا واخفاقاتنا. ثم صراعنا ضد الموت الخ..** لقد حظيت اللغة الدينية، في كل مكان، بامتياز تقديم التعبيرات الأولى النموذجية للحالات المحدودة للوضع البشري. إذا كان التاريخ، إذن، هو المكان الذي تصطرع فيه طوباوياتنا، فإن اللغة هي أداة للاتصال ولحفظ آثار كينونتنا العميقة التي تبحث باستمرار عن إمكانية تحققها بشكل أفضل. ضمن هذا المعنى فإننا نجد أن اللجوء إلى الألسنيات والسيميولوجيا أمرٌ لا بد منه من أجل جعل الروابط مفهومة بين الدين والتاريخيّة.

٦ ـ إن الدين، كمصدر ومحل للتجربة الميتافيزيقية، لا يمكن أن يكون موضوعاً لأية محاولة اختزالية ضمن خطوط البحث الذي انتهينا من تحديده آنفاً. إننا، على العكس، سوف نلتقي من خلال الخطاب القرآني والإسلام التاريخي، بمسألة الكينونة (الكائن ـ الوجود) والتاريخية كما

يعالجها اليوم كبار المفكرين المعاصرين، أي وقد تخلصت من حبكة الخرافات والأسطرة التعظيمية (التقديسية)، والتقولبات ثم التحديدات التعسّفية للوعي الخاطىء، والبدائل الخاطئة للعقلانية المثالية، والفيلولوجية، والتاريخانية (ذات، موضوع، موضوعية، ذاتية، مثالية، تعالٍ، جسد، روح، نظرية، تطبيق الخ . . .).

هكذا نجد أن طرق المعالجة التي ننادي بها لن تؤدي لا إلى احتجاجات مجانية، ولا إلى إثباتات مستعجلة، وإنما الأمر يتعلق بالأحرى بلحظات تقشفية (زهدية) من أجل استكشاف ما هو خاطىء ضمن يقينيات الانسان التقليدي، وأيضاً من أجل تبيان أن الحقيقة هي ظهور ما هو موجود: ذلك أن عملية التسلسل والصيغ المختلفة لتجلياتها (أي التجليات المختلفة للحقيقة) تتيح التكلّم عن تاريخيّتها وليس عن محدوديتها. لهذا السبب فإن المعرفة التاريخيّة توقظ فينا الحنين إلى الكينونة، وإلى الرغبة في الخلود، والتطلع إلى شمولية المعنى؛ أي باختصار إلى كل ما يتجاوز التاريخية بالذات.

ركائز من اجل البحث في الإسلام والتاريخية

من المسلم به أننا لن نستطيع أن نستقصي حتى النهاية كل السبل والقضايا المثارة آنفاً. سوف نطرح فقط بعض الركائز من أجل عملية استكشافية واسعة، تتطلب الكثير من الوقت والجهد وتجيء لاحقاً. سوف نتعرض هنا باختصار، للنقاط التالية:

١ ـ الحالة الراهنة للمسألة

أ ـ في الفكر الاسلامي
ب ـ في الأدبيات الإسلاميّاتية[٢٣]

٢ ـ القرآن والتاريخية

أ ـ مفهوم الدوغمائية.
ب ـ الأسطورة (الميث) والتاريخ.
ج ـ فلسفة اللغة.

٣ ـ الحقيقة والتاريخ في الإسلام

أ ـ الحقيقة والتاريخ طبقاً للقرآن.
ب ـ الحقيقة والتاريخ طبقاً للإسلام الكلاسيكي.
ج ـ الحقيقة والتاريخ في الإسلام الحديث.

خاتمة: التاريخية، التقدم والأمل

١ ـ الحالة الراهنة للمسألة

أ ـ إنه لمن الصعب، في الوضع الراهن للدراسات الإسلامية، أن نطلق حكماً نهائياً بخصوص

التاريخيّة المتوافرة في الفكر الاسلامي. يمكن أن نستنتج مؤقتاً أن مفهوم تاريخية الوضع البشري حسبما تجلى في الأدبيات التيولوجية والفلسفية، كان قد عولج ضمن المنظور الذي أسّسه التعارض القرآني ما بين سماء/أرض/حياة أبدية/حياة موقتة، خلود الله/زوال الأشياء والكائنات المخلوقة، روح/جسد، مطلق/جائز (محتمل)، الخ...

تنتج عن ذلك معالجة نموذجية خاصة لتاريخ البشر. مما يؤسف له أن كتب التاريخ القديمة كانت قد استُغلّت (دُرسَت) من خلال وجهة نظرٍ وثائقية فقط. فمؤلفات كبرى، ككتاب الطبري مثلاً، لم تحظ حتى اليوم بتحليل مرضٍ وكاف، وذلك من ناحية الكشف عن بنيتها الداخلية، والفرضيات الإيديولوجية التي توجه شكلها ومحتواها. إن دراسات عبد العزيز الدوري وهـ. أ رجب و ن. روزنتال وسوفاجيه ـ كاهن(٢٤) المتعلقة بالتطور الذي لحق كتابة التاريخ historiographie مفيدة، لكنها، من وجهة النظر التي تهمنا تظل غير كافية.

من المؤكد أن نجاحات مُتعددة كانت قد أنجزت داخل التاريخية بصفتها مطلباً نقدياً يلح على تجميع الوقائع الايجابية أي الوقائع الوضعية التي حصلت بالفعل. كنا قد بيّنا سابقاً الإنجاز المهم لمسكويه فيما يخص هذا المجال. ذهب ابن خلدون بعيداً أكثر في سبيل تحديد التاريخ الواقعي (أو الايجابي Positive) وإيضاحه. على الرغم من ذلك، فإن مؤلف «تجارب الأمم» كان قد نظر إلى التاريخ من على قمة «الحكمة الخالدة»، بينما بقي مؤلف «المقدمة» سجين التشكيل التيولوجي السني. يضاف إلى ذلك، أنه إذا ما أردنا أن نقدّر قيمة مفهوم التاريخيّة الموجودة في الفكر الكلاسيكي، فإنه من المناسب أن نأخذ بعين الاعتبار اخفاق ذرى العقلانية... العقلانية النقديّة التي نهض بها بعض المفكرين المتوحدين (المعزولين).. بدراسة وتحليل سوسيولوجيا الإخفاق لهؤلاء الأخيرين، يمكن أن نتوصل إلى تحديد ما سوف ندعوه بـ الابستمي L'epistémé الاسلامي الأساسي(٢٥).

ب ـ راح العلم الاستشراقي يفعل الكثير، بدءاً من القرن التاسع عشر، من أجل تنشيط وتقوية الاتجاهات النقديّة التي كانت قد بدت ظواهرها سابقاً في التأريخ التقليدي. مع ذلك، فنحن نعلم أن معظم «المستشرقين» الذين نشأوا وكبروا في المناخ الثقافي للوضعية والعرقيّة ـ المركزية، كانت قد سيطرت عليهم الطرق الفيلولوجية والتاريخانية، ولذلك فقد أهملوا التفكير بالتاريخية الخاصة بقَدَر الإسلام. إن تمييزنا بين التاريخانية والتاريخية يأخذ هنا أهميّة خاصة ونموذجية: ذلك أنه في الحالة الأولى (حالة التاريخانية) فإن الأمر يتعلق بمنهج تكنيكي يكتفي بتسجيل الوقائع التاريخية وترتيبها في خط زمني متواصل تُقرأ فيه البدايات والأصول والتأثيرات والأحداث من كل نوع، وأما في الحالة الثانية فإننا نجد أن الروح المغموسة في التاريخ الماضي والحاضر للجماعة، تتساءل، بالإضافة إلى ما سبق، عن معنى ودلالة القوى التي تضغط عليها وعن الوسائل التي تمكّنها من السيطرة على هذه القوى. أن نتبصّر التاريخيّة ونفكر فيها أمرٌ يعني إعادة إدخال كل ما تمحوه التاريخانية عادةً أو تتجنبه باحتقار؛ أي كل الحماسات الجماعية والأحلام الممكنة والتطلعات غير المشبعة، والمبادرات المجهضة، والأسطورة المحركة والفورات الألفيّة وقوى المخيلة، أي باختصار كل القوى التي حركت التاريخ الكبير والتي كانت العقلانية الوضعية

قد تجاهلتها على الرغم من الفاصل الرومنطيقي.

كان التأريخ «الاستشراقي» قد خضع طويلاً للدراسات الوصفية والوقائعية للتأريخ السنّي، مما سوّغ ذلك الاحتجاج المعروف لكلود كاهن عام ١٩٥٥. لكن التاريخ الاقتصادي والاجتماعي الموضّح جيداً من قبل أعمال حديثة (بما فيها أعمال كاهن نفسه)، لا يكفي حتى الآن في اشعار المسلمين بعدالة الخطاب الاستشراقي المركّز على الاسلام ومطابقته للصواب. إن هذا الخطاب الذي كان مقيّداً بالأمس من قبل الإشكالية الوضعية، يمتنع اليوم (أي منذ انتهاء مرحلة الاستعمار) عن تجاوز حدود وصف «الوقائع» الباردة. أي بمعنى آخر، فإنه يحكم على نفسه بـ «عمى ابستمولوجي» في الوقت الذي تهدف فيه كل العلوم الانسانيّة إلى مزاوجة الوصف المطابق (للشيء الموصوف بالطبع) والتفسير المطابق[٢٣] (أي تكملة الدراسة الوصفية والوضعية بالدراسة التحليلية والنقدية).

٢ ـ القرآن والتاريخية

تكفي الأبحاث «الاستشراقية» المركزة حول القرآن، وحدها، لتسويغ التقويم النقدي الذي انتهينا منه آنفاً، إننا لا نقلل من أهمية عمل التوضيح والكشف التاريخي الذي قامت به المدرسة الفيلولوجية الألمانية والذي استُغلّت نتائجه الأساسيّة، في فرنسا، من قبل ريجيس بلاشير. إن الرفض الاسلامي (لهذا العمل، لهذا الجهد) راجع هنا إلى مسألة أن النتائج التفكيكية (أو التهديمية) للنقد التاريخي لم يعوّض عنها بواسطة تأمل تيولوجي يصل إلى المستوى نفسه من الناحية الثقافية. إن الفكر الاصلاحي المتركز حول الجوانب البراغماتية (العملية) للقانون والأخلاق والسياسة كان (ولا يزال) أجنبياً على النتائج التيولوجية والابستمولوجية المترتبة على النقد التاريخي. نجد، بشكل عام، أن المجتمعات الإسلامية تلهث من أجل الوصول إلى نوع من التقدم الاجتماعي ـ الاقتصادي الذي لا تُكْتَسَب أطره الثقافية وحوافزه العقلية إلاّ فيما بعد، وبِشَكْلٍ مُبعثَر. ونَجد، في كل مكان من البلدان الإسلامية، أن حلولاً عملية ـ تجريبية تفرض نفسها على الواقع، بشكل سريع وارتجالي، دون أن ترتكز على رؤيا كليّة يمكن نعتها بالإسلامية، على غرار الحضارة الكلاسيكية مثلاً، التي كانت قد نشأت وحُركت وغذيت من قبل الرؤيا القرآنية الواسعة للعالم وللتاريخ. هكذا نلاحظ تفاوتاً متزايداً باستمرار بين النظام المعرفي الذي يصحب الحضارة ما بعد الصناعية في الغرب، وذلك النظام الذي يخص مرحلة التحرر واستعادة الشخصية والتنمية في البلدان الاسلامية.

يمكن أن نفهم، تبعاً لذلك، لماذا أن القرآن والتاريخية يشكلان، بالنسبة للفكر الاسلامي، نقطة الانطلاق الاجبارية من أجل الافتتاح المنهجي للعقلية العلمية. يبدو، في الواقع، أنه لم يعد هنالك من مجال لاستمرارية ذلك التناوب الوهمي بين حقيقة موحى بها، وحقيقة اقتنصت بواسطة الجهد التاريخي للتعقل. لا ريب في أن الانسان المعاصر يبقى دائماً حسّاساً للنداءات الألفيّة (النداءات الدينية القديمة)، ولكن يمكن القول بأن الاقتناع المؤسّس على البرهان التجريبي هو في طور الحلول محل التمسك العاطفي بالاعتقادات التقليدية، على الأقل في مجال

التطبيق العلمي او الدراسات العلمية.

إن تأمل التاريخيّة، أو التفكير فيها من خلال الظاهرة القرآنية، ومجموعة الظروف التاريخيّة، والمواقف الثقافية التي تميز الإسلام، عمل يأخذ عندئذ أهمية قصوى تدشينية (أي يحصل لأول مرة). إننا لن نتجمد عندئذ، كما فعل التاريخانيون (historicistes) عند مشكلة صحة النص المشكّل في ظل الخليفة عثمان والنقد التاريخي الخاص به. يوجد هنا، بدون أدنى شك، جانب لا يمكن إهماله فيما يخص تاريخية القرآن. ولكن رأينا سابقاً كيف أتيح لـ «حوار الطّرشان» أن يستمر حتى الآن بين المسلمين المتزمتين و «المستشرقين» الفيلولوجيين! إن المنهج المتعدد الاختصاصات الذي حددناه سابقاً يسمح بتجاوز هذه المجادلات العقيمة، وذلك بتعريتنا لكل من الفكرين المراهن عليهما في الموقفين السابقين (الموقف الاسلامي التقليدي والموقف الاستشراقي).

إنه لا يمكن تحقيق أي تقدم في مسألة تاريخيّة القرآن، والتاريخية طبقاً للقرآن، إلاّ إذا وضّحنا مبدئياً، المفهومات المفتاحية الثلاثة التالية:

١ ـ مفهوم الدوغمائية وكيفية اشتغال الروح الدوغمائية.

٢ ـ مسألة المرور من مرحلة الفكر الأسطوري (mythique) إلى مرحلة الفكر التاريخي الايجابي (الواقعي).

٣ ـ فلسفة اللغة.

لا يزال كل واحد من هذه المفهومات موضوعَ تفحص لدراساتٍ جارية اليوم (أي لم تنته بعد). يعني ذلك بأن النتائج الأساسية المتوصَل إليها حتى الآن، والمجمَع عليها من قبل الباحثين، ينبغي أن تدخل في الثقافة التعليمية لكل من اللغات الإسلامية الأساسية (العربية، الفارسية، التركية، الأوردو، الخ..).

أ ـ نود في ما يخص مفهوم الدوغمائية، أن نحيل إلى أعمال ج. ب ديكونشي[٢٨] الذي كان نفسه قد نقل إلى فرنسا أعمال ملتون روكيش.

يُعرَّف التصلب العقلي المرتبط بالروح الدوغمائية بصفته «عدم القدرة على تغيير الحكم أو الرأي (المتعلق بقضيّة ما) في الوقت الذي تتطلب فيه الشروط الموضوعية حدوث ذلك، وعدم القدرة على إعادة تركيب حقل معرفي ما حيث توجد فيه مجموعة من الحلول لمشكلة واحدة، وذلك بهدف حل هذه المشكلة بأقصى ما يمكن من الفعالية»[٢٩]. إن الدوغمائية تنظيم معرفي مغلَق قليلاً أو كثيراً من الاعتقادات واللاإعتقادات المتعلقة بالواقع، إنها متركزة حول لعبة مركزية للاعتقادات، ذات مفعول مطلق، وهي تولّد سلسلة من النماذج للتسامح واللاتسامح فيما يخص الآخر»[٣٠].

من السهل أن نتحقق من صحة هذه التعريفات وذلك بتطبيقها على النصوص التيولوجية الكلاسيكية، أو التفنيدات الاسلامية المعاصرة «للاستشراق». نجد في ما يخص القرآن مثلاً، أن المسلمين يختبئون وراء لعبة سهلة إذ يطالبون بـ «براهين تاريخية» ومن هؤلاء العلماء المزعومين الذين يشعرون، إذ ذاك، بالإخفاق والعجز على أرضيتهم نفسها، ويحسّون وقد نزعت منهم أسلحتهم

العلمية بسبب عدم امتلاكهم للوثائق المبرهنة. هكذا نجد أن الروح الدوغمائية تجيِّر لمصلحتها وضعاً مستحيلاً لا يمكن الدفاع عنه: ذلك أن ما يرفض المسلم التقليدي أن يأخذه بعين الاعتبار، هو أن كل الوثائق التي يمكنها أن تفيد في عمل تاريخ نقدي للنص القرآني قد دُمِّرت باستمرار من قبل هيجان سياسي ديني. فبدلاً من محاولة تحديد أسباب ونتائج هذه الضراوة (السياسية - الدينية) للسلطات الماضية التي فرضت نسخة رسمية واحدة للقرآن، فإن الروح الدوغمائية ترى في تصرف هؤلاء «الذين وفّروا على المؤمنين النتائج المشؤومة التي تنتج عن الاحتفاظ بهذه الوثائق»(٣١) نوعاً من المرونة العقلية والطاعة النموذجية لله، وهكذا يبررون عمل السلطات السياسية. إن هذا الموقف يمثل تماماً ما يصفه ملتون روكيش تحت اسم: استراتيجية الرفض.

ب - إن الانتقال من حالة الفكر الأسطوري إلى حالة الفكر الايجابي (الواقعي) لم تُنْجز نهائياً، وبشكل كامل، في أية حضارة من الحضارات. إنه يبدو، مع ذلك، أن العقل كان قد نجح، وللمرة الأولى، في اليونان الكلاسيكية على تأكيد قدرته وذاتيته في مواجهة الأسطورة. كان أرسطو يرى أن «هؤلاء الذين يستخدمون الأسطورة (معاصري هيزيود وكل التيولوجيين)، لا يستحقون أن نهتم بهم بشكل جدي»(٣٢). إننا لن نستعرض هنا تاريخ ذلك الصراع الطويل بين الأسطورة والعقل muthos et logos ، أو الخيالي والعقلاني. سوف نكتفي هنا بالقول بأن إعادة الاعتبار للفكر الأسطوري، في الغرب، تمثل رد فعل على مرحلة الانتصار المتطرف للعقل التكتيكي، المركزي - المنطقي، والوضعي (في القرن التاسع عشر وحتى منتصف هذا القرن). هكذا يبدو أن زمننا الراهن يمتاز بأنه يعترف، وللمرة الأولى، بالأسطورة كأسطورة، وإدخالها مع كل قيمها الايجابية (الواقعية) ضمن اطار معرفة تعدّدية. يسمح لنا هذا الوضع المعرفي الجديد، أن نفهم كيفية اشتغال الفكر الديني، دون أن نضطر إلى معاكسته بالرفض الاعتباطي للعقل المنطقي - المركزي. كنا قد بيّنا، ضمن هذا المنحى، لماذا لا يمكن للخطاب القرآني أن يلمس إلّا وعياً يسبح في محيط من السّحر والاندهاش(٣٣) merveilleux. بالمقابل، فإننا نفهم لماذا أن الفكر الأسطوري المشدود إلى يقينياته لا يمكن أن يخطو في اتجاه الفكر الايجابي (الواقعي) والمسافة نفسها التي كان هذا الأخير قد قطعها نحوه من أجل أن يعترف له بمكانة مستقلة وخاصة. يعود ذلك إلى أن الفكر الايجابي (الواقعي) هو فكر تاريخي: إنه يدرس التغير والانقطاع كما يدرس الاستمرارية والبنية المتصلة، أما الفكر الأسطوري الذي هو «تحليلي وتركيبي في الوقت نفسه، والذي يرجع دائماً إلى الوراء نحو تاريخ مضى، لكنه حي دائماً، أي نحو الأصل الممحو (المنسي)، لكن المعايش ابداً لمبررات وجود النظام الحاضر للعالم، هذا الفكر اوسطوري لا يمكن أن يبدو إلّا فكراً لازمنياً، يصعد باستمرار نحو اصول الأشياء ويعرّي أسسها التوليدية والمتزامنة. وهو (أي الفكر الأسطوري) يتميز بكل الخصائص التي نجدها في انظمة التصورات الدينية والفلسفية»(٣٤).

ت - إن فلسفة اللغة تختلف طبعاً بحسب الفكر المستخدم. أما تلك التي هيمنت في الإسلام فهي التي تقول بأن اللغة قد أتت من الله طبقاً للسورة الثانية (سورة البقرة):

«وعلّم آدمَ الأسماءَ كلّها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين».

ينتج عن ذلك أن الأسماء تحيلنا مباشرة إلى الأشياء، وأن كل جملة لها معنىً واحد ـ كما ستعلّمنا الفيلولوجيا في القرن التاسع عشر بأن اللغة تشكل نظاماً مطابقاً للمعرفة الحقيقية (الصحيحة). هكذا يبدو الفكر عندئذ محدوداً باللغة، ومقيداً بها بالمعنى الدقيق والجازم للكلمة. ولا يمكنه أن ينشط خارج القوانين النحوية (تركيب الجملة) للغة، ولا خارج التحديدات المعجمية والألفاظ الخاصة باللغة أيضاً. نجد، ضمن هذا المنظور، أن لغة القرآن المختارة من قبل الله لتعليم «الأسماء والأحكام»، تأخذ قيمة تنظيم نحوي وفضاء معنوي (سيمانتي) نموذجي ومتعالٍ: ذلك أنه لن يمكن للفكر، بعد الآن، أن يطوِّر بحرية منطقاً للاكتشاف، أو تكنيكاً بلاغياً موجهاً نحو الاقتناع والمحاجّة، ومرتبطاً بواقع متحول ومتغير، كما أنه لن يستطيع إنشاء سيمانتيك (علم المعنى) متناسب مع معطيات التاريخية. على العكس من كل ذلك، فإنه ينبغي عليه (أي على الفكر) أن يتخذ له كهدف نهائي، فهم المعنى الأصلي (الأولي) المودَع في الكلام الموحى وذلك من أجل إخضاع التاريخية إلى معايير ثابتة، مشرّعةٍ من قبل الله [من أجل (السيطرة) على المجتمع أو التحكم بإنتاج المجتمع من قبل الإنسان على حد تعبير علماء الاجتماع].

كانت فلسفة اللغة هذه قد طُوّرت وطُبّقت بقسوةٍ شديدة وبصرامة من قبل التيار الفكري المدعو بالحَرْفيّ (أي الظاهري، الذي كان أهم أعلامه ابن حزم (توفي سنة ٤٥٠/١٠٦٤)، لكنها تمثل بشكل عام، قاعدة علم الأصوليين (علم أصول الدين وأصول الفقه) الذي يدّعي أنه يغرس (أو يُؤصِّل) كل الأحكام الأخلاقية ـ القانونية، أي كل تاريخ البشر، في السيمانتيك المتعالي (أي في محيط من المعنى المتصل بالله).

هذا ما يفسر لنا السبب في أنه عندما يثبت مؤرخ الفقه (الفقه الإسلامي) أن عصر مؤسسي المدارس والمذاهب لا ينبغي أن يُعَدّ كبداية لتطور ما، وإنما كنهايةٍ له[٣٠]، فإن الوعي الإسلامي يحس بأنه قد أصيبَ في الحدّ الأقصى من تماسكه، هذا التماسك الذي بدونه يفقد الإسلام مصداقيته. إن هذه المسألة تماماً كمسألة صحة النص القرآني تتجاوز في أهميتها موضوع تطبيق المنهجية التاريخانية من أجل إثبات «الاحداث والوقائع» التي لا يمكن إنكارها. وذلك لأن هذه الأحداث العزيزة على المؤرخ لا يمكن أن تأخذ كل أبعادها التاريخية الحقيقية إن لم تُصهَر وتُدمَج في اللحمة العميقة للوعي الاسلامي الجماعي.

إن الخطوط القوية التي تشكل هذه اللحمة (أو هذا النسيج) تمثل فعلاً حقائق واقعية كان المؤرخ قد أهملها زمناً طويلاً (وحتى الآن)، إن كل ما قلناه آنفاً باختصار شديد حول الروح الدوغمائية والفكر الأسطوري وفلسفة اللغة، لم يحظ حتى الآن إلاّ بدراسات معزولة، وعديمة الصلة في كل الأحوال، بمفهومات أساسية كمفهوم الأبستمي، ومفهوم المدة القصيرة والوسطى والطويلة (في علم التاريخ)، ومفهوم الزمن الثابت والزمن المسرّع ثم مفهوم العقبات الابستمولوجية والانقطاع أو اللاإنقطاع (التواصل) الإبستمولوجي[٣١] الخ... لا يزال مؤرخو

الإسلام يراوحون عند مرحلة الدراسات الوصفية للتاريخ المهشّم (المتشظي). إنها مرحلةٌ حتمية (لا بد منها)، وهي ما دامت سائدة، فإننا نؤكد على أن المواجهة بين الاسلام من جهة والتاريخية والتقدم من جهة أخرى سوف لن تُفهم (أو تُدرس) بشكل عادل ومتطابق على مستوى الفكر المعقلَن (المتأمَّل). بمعنى آخر، فإن التاريخيّة ليست مفهوماً يمكن التلاعب به عن طريق الايديولوجيات الانتهازية كما يحدث غالباً اليوم مع النجاحات المزيفة التي تقوم بها وسائل الصحافة، وإنما هي الوضع البشري المعاش بمرونة وتضامن: مرونةٌ وتضامنٌ ينطويان على علاقة محرِّرةٍ مع كل ماضينا، إذن فهي تتطلب المرور من حالة التاريخ الايديولوجي إلى حالة التاريخ التطهيري.

إن تفحّصنا أو تحرينا، يتأرجح كما هو واضح باستمرار ما بين الحالة الخاصة للإسلام والهدف المعرفي الأوسع أي الابستمولوجي. يرجع ذلك إلى أننا قررنا أن نشتغل من الداخل كل عناصر الفكر الإسلامي في الوقت الذي نقوم فيه بعمل تاريخ تفكيكي. سوف نتابع هذا المسار وذلك بأن نجري مواجهة مباشرة بين مشكلة الحقيقة ومشكلة التاريخية في الإسلام.

٣ـ الحقيقة والتاريخيّة في الإسلام

من الممكن أن نستخلص مما قلناه سابقاً أن الفكر الإيجابي الواقعي يمثل مرحلة من المعرفة أكثر تطوراً من الفكر الأسطوري ولكن أكثر ضعفاً. وهذا يؤدي إلى نتيجة غير مقبولة من قبل الفكر الإسلامي أو الفكر الديني بشكل عام. نحن نقصد، على العكس، أن نفرض المقابلة وجهاً لوجه بين هذين النموذجين من التعقّل، المختلفين لكن المتكاملين. ضمن هذا المنظور، تبدو تاريخية القرآن وكأنها انتصار لوعي ممكن[٣٧] على مجموعة أخرى من الوعي التي كان لها هي الأخرى حظٌ ما في الانتصار أيضاً ولكنها لم تنتصر. من وجهة نظر تاريخيّة وسوسيولوجية نجد أن المعارضة التي لقيها النبي في مكة، والمعارك التي قادها بدءاً من المدينة تشكل عدداً كبيراً من مناسبات التطور التاريخي المختلفة والاحتمالية. إن مفهوم الوعي الممكن يبدو أساسياً جداً من أجل التحجيم النسبي للوعي التاريخي المنتصر الذي يحول التاريخية المحتملة إلى تاريخية ضرورية وفوق تاريخية، وذلك بعد حدوث الشيء مباشرة après coup (أي بعد أن يكون الانتصار قد تم وأنجز) وبشكل تعسفي. إن تاريخ المؤرخين، خصوصاً عندما يكون تاريخاً رسمياً، يتجاهل بطبيعته الممكنات والاحتمالات التي لم تتحقق (أو لم تنجز تاريخياً). إنه يسهم أيضاً في تحويل سلسلة من الأحداث الاحتمالية إلى ضرورة تأسيسية، وإلى حقيقة تبريرية (أو تسويغيّة). لهذا السبب فهو يضل التحليل الموضوعي للمزدوجة: حقيقة/ تاريخيّة (هذا ما يحصل عندما يكتب التاريخ الاتجاه المنتصر والظاهر).

على الرغم من ذلك يبقى هناك شيء لا يمكن إنكاره: هو أن الذاكرة الجماعية تتشكّل دائماً من قبل سلسلةٍ متلاحقةٍ من الأحداث التاريخيّة، التي تؤدي أيضاً إلى ولادة تراث حي حيث يستمد كل فريق من الفرقاء العناصر التي تشكل هويته، ووسائل حقيقته. ضمن هذا المعنى، فإن التاريخية تبدو، جوازاً احتمالياً وحقيقة مجرَّبة في صلب التاريخ من قبل الوعي الجماعي في آن

معاً. لذا، وبسبب أن القرآن قد أصبح حقيقة معاشة من قبل المسلمين على كل مستويات الوجود الفردي والجماعي (أي المستوى الأسطوري والشعائري والدستوري والأخلاقي والجمالي واللغوي والخيالي والعقلاني)، فإن أي تساؤل يتعلق بمدى صحته كوثيقة تاريخية يصبح مسألة ثانوية (أو هامشية). بالمقابل فإن هذا التساؤل يمكن أن يتخذ أهمية نظرية عظمى إذا ما توقف القرآن عن أن يكون معاشاً كما هو الحال سائر نحو ذلك اليوم تحت تأثير الضغط المتزايد للحداثة. هنا أيضاً فإن التاريخ يبدو سيّد الحقيقة، ذلك أنه يجبرنا على أن نتساءل باستمرار عن تاريخية يقينيّاتنا الأكثر رسوخاً وتأصلاً.

من أجل أن نبقى في خط من التفكير الإسلامي، فإن الجواب على هذا التساؤل الدائم ينبغي أن يتم خلال مراحل ثلاث، أي أنه ينبغي تفحص الروابط بين:

١ ـ الحقيقة والتاريخية طبقاً للقرآن.
٢ ـ الحقيقة والتاريخية في الإسلام الكلاسيكي.
٣ ـ الحقيقة والتاريخية في الإسلام الحديث.

لكي نتجنب كل مغالطة تاريخية[٣٨] anachronisme فسوف لن ندخل مفهوم التاريخيّة في تحليلنا إلّا بدءاً من ظهور الحداثة. هذا لا يعني أن التاريخية، متّخذة كتوتر معاش بين الحقيقة والتاريخ، غير موجودة في القرآن والاسلام الكلاسيكي. على العكس، إنه لينبغي بالضبط، أن نضع تحت دائرة الضوء هذا التوتر بشكل أكثر وضوحاً مما كان قد فُعِل حتى اليوم من قبل تاريخ الأفكار والتاريخ العام الممارسين بشكل منفصل (كل على حدة).

أ) الحقيقة والتاريخ طبقاً للقرآن

سوف لن نعيد هنا ما كنا قد قلناه سابقاً في مقالات أخرى. نريد أن نؤكد فقط على نقطة أساسية تتعلق بالمنهج، إنه لا يكفي، في الواقع، أن نبين كيف أن القرآن يعلم الحقيقة عن طريق استخدامه للقصص القديمة الخاصة بالمبادرات الإلّهية والموجهة إلى الأنبياء والشعوب القديمة. إننا، إذا ما فعلنا ذلك، نتجمد عند الوصف الايماني الذي لا علاقة له بالتوترات والصراعات الاجتماعية ـ الثقافية المتضَمّنة في الخطاب القرآني والسائدة في حينه، ثم الصراعات المتولدة فيما بعد بسبب قراءات ذلك الخطاب. إنه لا يمكننا أيضاً الاكتفاء بالتحدث عن التاريخ الدنيوي الذي يندرج بطريقة متقطعة ضمن المسار المستقيم لتاريخ النجاة الأخروي الذي يبتدىء منذ الخلق الأولي (خلق الكون) وينتهي بيوم النشور (البعث).

الشيء المهم أكثر من كل ذلك (في ما يخص الموضوع الذي نحن بصدده) هو أن نُخْرِج إلى دائرة الضوء تلك العقبات (أو الصعوبات) التي ترافق حتماً كل تيولوجيا أو كل (فلسفة) للتاريخ، ونشرحها، وذلك بدءاً من اللحظة التي نقرر فيها أن نأخذ بعين الاعتبار مفهوم التاريخية كما كنا قد حددناه من قبل. خارج نطاق هذا الهدف الابستمولوجي النقدي الذي ينطبق على القرآن كما ينطبق على التوراة والإنجيل، فإننا نبقى لاهين إمّا بتأمل التعاليم السّامية

للحكمة الإلهية، وإما بمحاكمة التيولوجيا القرآنية للتاريخ من خلال الفرضيات الضمنية لتيولوجيا أخرى[٣٦].

من أجل أن نوضح هذه الأفكار بشكل أفضل، فإننا سوف نأخذ كمثل تطبيقي، الآية التالية:

«وكلاً نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك وجاءك في هذه الحق وموعظة وذكرى للمؤمنين».

(سورة هود - آية ١٢٠)

هناك مفهومات خمسة تتيح لنا أن نوضح كيف أن هذه الآية تحيل إلى نوع من الاستخدام الأسطوري للتاريخ، واستخدام تاريخي للأسطورة:

١ - القصص التي تخصّ الأنبياء:

تُعدّ القصة (récit) الشكل النموذجي الأمثل للتعبير عن الفكر الأسطوري ذلك أنها تستخدم عناصر مختلفة من التراث الشفهي المشترك لدى مجموعة بشرية معينة. ولكن القصص التي تخص الأنبياء تحيلنا أيضاً إلى تراث مكتوب، ومعروف جيداً: التوراة. إن تأثير هذه القصص على وعي سامعي القرآن مختلف بحسب طريقة التلقي؛ أي إنها إمّا تُتلقّى عن طريق الوعي الأسطوري الدوغمائي، وإما عن طريق الوعي التاريخي (استدعاء التاريخية). مهما يكن من أمر، فإن مهمة التحليل التاريخي لا تتركز في الكشف عن المؤثرات التي أتت من مصدر موثوق وصحيح هو التوراة، وبالتالي، إدانة الأخطاء والتشويهات والإلغاءات والإضافات التي يمكن أن توجد في النسخة القرآنية بالقياس إلى النسخة التوراتية. هنا يكمن، كما هو معروف، الهم الأساسي للنقد الفيلولوجي. إنه لينبغي، على العكس، أن نبيّن فيما إذا كان الإخراج الأدبي (الصياغة الأدبية) للقصص القرآني (بعد أن نكون قد قارناها بمعطيات التاريخ الحقيقية، أو الممكن التحقق منها) قد تمكنت من توصيل حقيقة كينونيّة مؤسسة للوجود، وشكّلت نظرة عن الإنسان، أم أنها اكتفت فقط بالمحاجّة الجدالية لرفض المعارضين (الجاحدون العرب، اليهود، المسيحيون).

٢ - نثبت فؤادك:

يعني هذا التعبير ضمن السياق القرآني تقوية (وترسيخ) الموقف العاطفي من أجل تلقي الصور المثالية والتقديمات والتحديدات والأوامر والنواهي الموجهة من قبل الله. ذلك أن القلب هو المركزالحيوي للمؤمن الذي خلقه الله على صورته.

إذا ما استخدمنا اللغة البسيكولوجية - الألسنية فإنه ليمكن القول بأن هذا التثبيت للقلب هو ما يُدعى بنظام الذات أي شبكة الإدراك الحسي وحل رموز الواقع وتركيبها. هذه الشبكة هي نفسها شبكة الخطاب القرآني وقد استبطنه «قلب» المؤمن شكلاً ومضموناً. هكذا نجد أن التسليم بالنفس لله ليس فعلاً روحياً صرفاً فحسب، إنه أيضاً يمثل الدخول في مناخ سيميائي (أي شعائري، لغوي، وإطار من الفكر والسلوك محدد). إن هذا المناخ السيميائي الآني والمتغير

الذي يرتبط به المؤمن بشدة يلوِّن بالذاتية كل المسار المعرفي (انظر فيما سبق الروح الدوغمائية وفلسفة اللغة).

٣ ـ «الحقيقة»: الحق (بلغة القرآن):

كان هذا المفهوم ـ المفتاحي للقرآن قد فُسِّر بشكل أحادي المعنى وثابت وذلك بمعنى الواقعي ـ الحقيقي: Le réel - vrai، أي الله كما يتبدى هو نفسه من خلال كلامه، إنه هو إذن الذي يكشف عن نفسه (أو يكتشف نفسه) في القصص القرآني عن طريق الفعل الذي يمارسه على الأشخاص وسير الأحداث. يبدو التاريخ المروي من قبل الله، عندئذ، كمحل لتظاهرات النماذج الكينونية Paradigmes existentiaux المحركة للتاريخ والوجود أو بمثابة نماذج عليا ينبغي أن يقتدي بها الوجود البشري. إنه يساهم في أَسْطرة التاريخ العادي للبشر (التحريك الروحي بواسطة الأسطورة).

لكن، في ما يخص السامعين المعارضين (من أهل مكة) لهذه القصص القرآنية، فإن هذا المفهوم للحق يتخذ معنى المماحكة الجدالية ضمن مقياس أنه يجبر على تعديل بنية الوعي الديني العربي السابق للقرآن، كما أنه يعدل من اقتصاد النجاة L'économie du salut الموجود في التوراة والإنجيل (أي يغير من أسلوب الخلاص في الآخرة) هكذا تظل المعارضة في نفس المستوى الأسطوري لتاريخ النجاة (بالرغم من أن هناك مناقشات «تاريخانية» كانت قد دارت حول موضوع تحريف النصوص). لكن فيما يخص المؤرخ الحديث، فإن أنواع الوعي الأسطوري المتنافسة تنغرس في تاريخيات محددة تماماً. ولذا نجد أنه لا يمكن أن نفصل بشكل جذري بين الحقيقة والتاريخ كما كان قد فعل تراث طويل من الفكر المثالي. ذلك أنه ما إن تأخذ حقيقة معينة شكلاً محدداً في لغة ما، حتى تجد نفسها وقد انخرطت في تاريخية محددة. هنا نجد عالم الألسنيات يقول بأن الحقيقة هي مجموعة من المفهومات الحافّة المشتركة لدى جماعة بشرية معينة.

٤ ـ موعظة وذكرى:

يفترض هذان المفهومان وجود زمن مثالي منسجم وثابت هو زمن القيمة الخالدة. ذلك أن القصة أو (الحكاية) توجه اندفاعة القلب وحماسته نحو معانٍ ماضية، ولكن هذه المعاني تبقى مسايرة لحاضر الإنسان ولمستقبله. هذا الحاضر والمستقبل الدنيوي هما أيضاً موجهان نحو ماضٍ مفضَّل ومثالي، وذلك من قبل مبادرات الله. إن إعادة التذكر (عن ظهر قلب) لماضٍ كهذا تتخذ عندئذ أهمية أونطولوجية بشكلٍ أساسي ثم «تاريخية» بشكل ثانوي. في الواقع إن النماذج المثالية لا تتبلور ولا تمارس فعلها إن لم تَعرِض على شكل نسق معين لتحولات القصة ومغامراتها. مهما يكن نوع هذا النسق المختار، فإن هذه التحولات والمغامرات تقودنا إلى التاريخية، أي إلى زمن متحرك وإلى تشكيل فكرة واضحة قليلاً أو كثيراً عن ماضٍ قد انتهى زمنياً ـ نجد، من خلال القصص القرآني، أن وعياً تاريخياً بدئياً يميل إلى الظهور والانبثاق ضمن دائرة الوعيّ الأسطوري السائد. ولكن الكتابات التفسيرية (التفاسير الإسلامية) قد بيَّنت أن هذا الانبثاق كان دائماً محدوداً.

٥ ـ «المؤمنون»:

لهذا المفهوم قيمتان تبينان إلى أي مدى يمكن للتاريخ والأسطورة أن يتداخلا. إذ طبقاً للهدف القرآني الأساسي، فإن هذا المفهوم يحيلنا إلى مفهوم الأمة، أي الأمة الروحية للمخلوقات البشرية التي كانت قد لمِسَتْ من قبل الحقيقة (الحق = الله). إن الأمر يتعلق عندئذ ليس فقط بأمة فوق تاريخيّة وإنما بأمة ما وراء التاريخ وذلك لأن المؤمنين سوف يُبعثون يوماً من قبورهم من أجل الحياة الأبدية.

لكن تاريخياً، نجد أن المؤمنين ليسوا في البداية إلاّ مجموعة بشرية سوسيولوجية ـ ثقافية، في طريقها إلى الظهور والانبثاق. إن الحواريين الأوَل في مكة يمثلون ما كنا قد دعوناه سابقاً بالإسلام الميتافيزيقي. ولكن هذا الإسلام الميتافيزيقي سرعان ما يجد له دعامة اجتماعية ـ سياسية منذ الهجرة إلى المدينة. بدءاً من عام ٦٢٢م، فإن الأمة تصبح مجتمعاً تاريخياً مزوّداً بدولة، ومؤسسات ومسؤوليات، وله أهداف سياسية وعسكرية واقتصادية. ذلك أن «النّاس الذين يدخلون في دين الله أفواجاً» هم في الوقت نفسه مناضلون من أجل قضية سياسية. كيف يمكن التحدث عن هؤلاء الناس، وعما كانوا قد فعلوه وفكروا فيه، وعن الشهادات التي أتوا بها. ما إن نصل إلى هذه النقطة من التلاحم بين الأسطورة والتاريخ، حتى نجد أن خطاب المؤرخ ينفجر غالباً في اتجاهين اثنين: الاتجاه الأول، وهو الذي يستعيد المفردات الدينية التقليدية من أجل أن يؤكد أكثر على الإسلام الميتافيزيقي، وعلى منشّطيه وناشريه الأساسيين. وأما الاتجاه الثاني، فإنه يستخدم المصطلحات الواقعية ـ الايجابية (التي تؤدي بالضرورة إلى نتائج وضعية) من أجل أن يصف الوقائع والأحداث وقد أفرغت من دوافعها الدينية[٤٠].

من أجل أن نختتم قراءة هذه الآية، فإننا سوف نترك الكلام حراً لهايدغر:

«إن ما كنا قد حددناه حتى الآن تحت اسم التاريخيّة، وذلك باستنادنا على العامل المكوّن والمحرِّك للتاريخ الذي يتشكل داخل القرار المسبق، هو ما ندعوه الآن بالتاريخيّة الموثوقة (الصحيحة) للوضع البشري. إن ظواهر النقل والتكرار المنغرسة في المستقبل هي التي تبين لنا بوضوح لماذا أن هذا العامل التكويني المحرِّك للتاريخ والذي يشكل التاريخ الصحيح، له وزنه في الكائن ـ الذي كان».

إن تاريخ الإسلام بجوانبه الميتافيزيقيّة والتاريخيّة والسوسيولوجية على السواء يبين لنا إلى أي مدى كان القرآن قد اشتغل كقوة تاريخيّة محركة وتكوينية ثم كقرار موجِّه لمصير بأكمله وسابق على التاريخية الخاصة بالوضع البشري (للمسلمين).

لكن ينبغي أن نطرح مع هايدغر هذا السؤال:

ما الذي يحصل إذا ما توصلت التاريخية غير الموثوقة (غير الصحيحة) إلى تغيير المنفذ الذي يؤدي إلى التاريخيّة الموثوقة، أي المنفذ على «الاستمرارية» التي هي خاصة به؟»[٤١].

ب) الحقيقة والتاريخ في الإسلام الكلاسيكي

إن مسألة تغيير موقع «المنفذ إلى التاريخية الصحيحة» اتخذت دائماً أهمية كبرى وذلك تحت أسماء من مثل أرثوذكسية/ابتداع، أو الرجوع إلى المنابع الأولية للتاريخية الصحيحة/الانحراف الخ . . .

نجد في ما يخص الإسلام، أن الموقف الإصلاحي الذي يقضي بإعادة ترميم الصيغة الصحيحة للتاريخية، متجاوزاً بذلك كل البدع غير المنسجمة، كان قد فرض نفسه بدءاً من وفاة النبي مباشرة.

على الرغم من ذلك يبقى هناك بين مصطلحات المؤرخ ـ الفيلسوف ومصطلحات الايديولوجيين (التيولوجيون الدوغمائيون لكل الأديان بما فيهم الماركسيون) كل تلك المسافة التي تفصل بين البحث القلق من جهة والتأكيد المغرور لليقينيات الاعتباطية من جهة أخرى. هكذا يبدو خطيراً أن نطابق بسرعة (ودون تروّ) ما بين مفهوم الخط المستقيم الذي أدخله القرآن وكل الأديان الكبرى أيضاً وبين مفهوم الأرثوذكسية، أو خط الحزب الواحد، أو التوجه الوطني العام، التي نشهد ثمارها أمام أعيننا اليوم(١). أمام التنوع الذي تتميز به الأرثوذكسيات التي يكتشفها المؤرخ ووقتيتها، فإن الفيلسوف يجد نفسه مجبراً على أن يتساءل عمّا إذا كانت توجد هناك تاريخية صحيحة، وطريق عملي واحد للنفاذ إليها. في الحالة التي تخص الإسلام، فإن هذا يعيدنا إلى أن نتساءل كيف راح «القرار الاستباقي» أو الرؤيا التاريخية التكوينية للقرآن تُترجَم إلى تاريخها المحسوس الواقعي.

إن الجواب عن سؤالٍ كهذا يتطلب إعادة قراءة جذرية لكل تاريخ الإسلام. إننا لن نكتفي عندئذ بوصف دقيق ومحكم للظواهر العارضة للتاريخ السطحي (تتابع السلالات الحاكمة، الحركات الاجتماعية، إصلاح المؤسسات، تغير أو ديمومة الأساليب الخ . . .) وإنما سوف نقوم بفك رموز (إلى أقصى حد ممكن!) كل معطيات التاريخ العميق أو ذي المدة الطويلة، أي العناصر الأساسية للتصور، وبنى القرابة، والبنى الاجتماعية، والفرضيات المتعلقة بالمعنى، وبتمفصله، وبتوصيله، والفرضيات المتعلقة بالحياة والعالم والانسان واللغة والآليات البسيكولوجية ـ الألسنية، والبسيكولوجية ـ الاجتماعية التي تولّد الوعي الخاطىء وتفرض استمرارية التاريخية غير الصحيحة . . .

إننا نلمح أربعة موضوعات ذات أولوية خاصة بالنسبة للبحث المتوجه ضمن منظور هذا التاريخ العميق، الذي قد يتيح لنا أن نفهم بشكل أفضل العلاقة التداخلية بين الحقيقة والتاريخ في الإسلام:

١ ـ اللغة الدينية والمنطق المركزي أو العقلانية المركزية. انظر: (محمد أركون ـ مقالات في الفكر الاسلامي ص. ١٨٥)، قراءة الفاتحة (أركون ـ بريل ١٩٧٤)، نحو توحيد الوعي الاسلامي (أركون ـ طهران ـ ١٩٧٦) ثم أعمال لوي ماران وج. لاورييز.

٢ ـ البسيكولوجيا التاريخية؛ تاريخ الوعي الاسلامي؛ الوعي، اللاوعي، العقلاني، الساحر

(المدهش)، اللاعقلاني، الطبيعة وما فوق الطبيعي، الدنيوي والمقدس، الزمان، المكان، الشخص، الحلم الخ . . . بالرغم من التوثيق الغني جداً فإن هذا المجال المعرفي المهم جداً فيما يخص موضوعنا، يظل غير مكتشفٍ بعد (أو لم يكتشف إلاّ قليلاً جداً) (أنظر اعمال توفيق فهد حول النبوءة والوحي، وأعمال ج. شلهود حول التقديس).

٣ ـ البنى الانتربولوجية للعامل الخيالي (للمخيال). . انظر أعمال هنري كوربان، وج. ديوران، والدفاتر العالمية للرمزية.

٤ ـ العصبيات (أو التضامنات) الدائمة: القرابة، فخذ، قبيلة، مدرسة، شعائر (مذاهب)، المراتب الاجتماعية، الطبقات، الطوائف. إن ثقل هذه العصبيات وضغطها على مسار التاريخ في الاسلام وعلى مفهوم «الحقيقة» أمرٌ جد واضح، لكن من الصعب تقدير مداه (أو حجمه). إن المناهج الاتنولوجية والانتربولوجية التي يتطلبها بإلحاح هذا المجال من البحث تبقى، للأسف، مجهولة تقريباً من قبل الباحثين المسلمين. هناك مع ذلك إمكانيات واسعة للتوثيق (جمع المعلومات) الاتنولوجي سواء على أرض الواقع نفسه، أو في الأدب (الكتابات الأدبية).

إن تقدم المعرفة (والاكتشافات) في هذه المجالات الأربعة، سوف يؤدّي، دون أدنى شك، إلى تجديد جذري للفكر الاسلامي. عندها، سوف تتزايد فرص الإسلام المعاصر في اكتشاف المنفذ الذي يؤدي إلى التاريخية الصحيحة؛ لكن ليس على الطريقة الأسطورية، التبريرية، أو الأيديولوجية السائدة حالياً، وإنما يتم ذلك بمساعدة المرونة التي تتحلى بها المعرفة الايجابية (الواقعية).

لهذه الأسباب كلها المشار إليها آنفاً، يمكن أن نقول بأن الإسلام الحديث يتخبط في متاهات العقبات والصعوبات المتعلقة بتاريخية ليست له[١٣].

ج) الحقيقة والتاريخية في الإسلام الحديث

إن مفهوم الإسلام الحديث يتطلب توضيحاً. لقد جرت العادة على التفكير بأنه منذ بداية القرن التاسع عشر ـ تتخذ حملة بونابرت كنقطة عَلاَم في هذا الصدد ـ راحت بعض المجتمعات الإسلامية تكتشف الحداثة. أعتقد أيضاً بأن «نقفة الإصبع» التي أحدثها بونابرت قد أثارت تدريجياً تطورات معينة، أو حتى «نهضة» للإسلام. هكذا راحت تتشكل صورة خيالية تاريخية، شارك في تكوينها الكتاب والإيديولوجيون المسلمون بالإضافة إلى بعض علماء الإسلاميات في الغرب. إنّ مفهوم التاريخية يجبرنا على أن نعيد النظر في التاريخ المكتوب للإسلام الحديث على ضوء المسار الواقعي (الحقيقي) للحداثة كما حصلت في وعي المثقفين المسلمين، وفي الوعي الجماعي بشكل عام، وفي البنى الاجتماعية التقليدية. إنّ هذا العمل يفترض توضيحاً مبدئياً لمفهوم الحداثة كما كان قد فرض نفسه في الغرب بدءاً من القرن السادس عشر، ثم المعرفة التاريخية والسوسيولوجية لحالة الإسلام في بداية القرن التاسع عشر. كما هو واضح فإنّ مَسَاراً طويلاً جداً كهذا لا يمكن لنا أن نقطعه في هذا المقال المحدود بطبيعته. سوف نكتفي بأن نذكّر بالخطوط الكبرى لبحث كنا قد قدمناه، تفصيلاً، في مكان آخر[١٤].

كان الإسلام الميتافيزيقي ـ في القرن التاسع عشر ـ لا يزال حيّاً تحت صيغة إعلان الشهادة بشكل فطري (بدائي)، وبشكل شعائر خاصة بمؤسسات الدولة الصارمة (الحكم العثماني)، ثم بشكل آداب مرتبطة قليلاً أو كثيراً بعلم الأخلاق والقانون النظريين.

راحت العقائد والعادات المحليّة ـ التي لم تُمحَ أبداً من قبل التعاليم الإسلامية ـ تستعيد كل قوتها في هذه المجتمعات التي تراجعت فيها سلطة الدولة المركزية وسلطة «العلماء» (أي رجال الدين) وذلك لمصلحة السلطات المحلية التقليدية[٥] (أي السابقة على الإسلام).

بكلمة أخرى، فإنه يمكن أن نقول بأن الإسلام، كدين، كان لا يزال يشكّل آنذاك، وعلى درجات متفاوتة حسب البيئات الاجتماعية، «إسمنت» البناء العام للمجتمع، لكنه تاريخياً، لم يعد واعداً بالمستقبل كما كان عليه الحال في بداياته عندما ظهر في الجزيرة العربية.

ذلك أن مبادرة العمل التاريخي (بالمعنى المليء للكلمة) كانت قد احتُكرت من قبل الغرب منذ القرن السادس عشر وحتى قبل هذا التاريخ على أصعدة مختلفة. راحت المجتمعات المسيحية، قبل المجتمعات الإسلامية بوقت طويل جداً، تقوم بتجربة تاريخيّة أكثر حيوية وأكثر محسوسيّة وذلك تحت تأثير الحداثة العقلية (مع ديكارت وليبنتز وسبينوزا وغاليليه، ونيوتن، وفلسفة التنوير الخ...) ثم الحداثة المادية نتيجة لتدخل الآلة: هكذا، بمواجهة الحقيقة الموحاة التي تعلّمها المسيحية، راحت تنبثق سلطة روحية علمانية[٦] تؤكد على إمكانية العقل البشري في أن يفتتح المعنى والقوة باستقلالية كاملة. كل هذا أثار صراعاً لا يزال مستمراً حتى يومنا هذا. عمقيّاً، نجد أن النقاش الذي أثاره دخول الحداثة في الإسلام، لا يختلف في شيء عن ذلك الذي واجهته المسيحية بدءاً من حركات الاصلاح والنهضة. لكن في الوقت الذي راح فيه التعارض والتناقض المتبادل ما بين الفكر التيولوجي والفكر العلمي في الغرب يتطور وكأنه توتر خلّاق وتثقيفي للكائن الاجتماعي ـ الثقافي، نفسه، راحت الإسلامات السوسيولوجية للقرن التاسع عشر تبدو عاجزةً عن أن تواجه التيارات الجديدة (للحداثة) إلّا بالهياكل والبنى العتيقة، لكن الرازحة بعناد، للمجتمعات المتعبة.

إن ضغط «البورجوازيين الفاتحين» على هذه المجتمعات (المجتمعات الإسلامية) كان قد اضطر الوعي الاسلامي إلى الاعتراف بوجود قوة تاريخية كبرى ولدت وكبرت خارج «أرض الاسلام»، وعند شعوب سبق أن رفضت الوحي النهائي والأخير. هنا يكمن في الواقع الدرس الأكثر زلزلةً للتجربة الأمبريالية: ذلك أن المسلمين ابتدأوا ينتقلون من مرحلة اللامبالاة بالتاريخ الواقعي الأرضي الذي لا علاقة له بالمستقبل الأخروي، إلى مرحلة الإحساس المتزايد بتاريخيّةٍ فعّالةٍ وقاهرة. من هنا يمكن أن نتحدث عن اكتشاف التاريخية «الحديثة» من قبل المسلمين، أي التاريخية المتركزة على معنى التاريخ المتعلق بالوضع البشري في هذا العالم، والمنفصلة عن الرؤيا التيوقراطية ـ المركزية التي كانت قد ميّزت تاريخية الإسلام الكلاسيكي.

لهذا السبب فإننا نجد أن مفهومي الحقيقة والتاريخ يغيّران تدريجياً من محتواهما كلما تقدمنا رويداً رويداً نحو ما يسمى بمرحلة التحرر الوطني، ذلك أن الاستخدام الايديولوجي للإسلام التاريخي يحل محل الحوار بين «الأنا الإلّهية والأنا البشرية»[٧] الذي كان يحكم إطار حياة المؤمنين

وفكرهم قبل هجوم الحداثة. سوف يكون من الخطأ أن نفسّر هذا الاستبدال بوصفه استبدالاً «للعصر الايجابي» (حيث تمكن الانسان من فهم التاريخية الموضوعيّة وحوّلها) «بالعصر التيولوجي» حيث كان الإنسان يتأمل باسترخاء الهوايات الميتافيزيقيّة. على العكس ينبغي أن نشدّد بقوة وحزم على أهمية وضرورة إعادة الاعتبار للفكر الإسلامي الكلاسيكي، كما كان أي جلسون E. Gilson قد فعل في ما يخص «العصر الوسيط» في الغرب، وذلك من أجل أن نرى جيداً (ونتمعن) الأوهام وعدم التماسك والتعميمات التعسفية والقرارات الإكراهية للإيديولوجيات الحديثة. أمّا الخطوة الثانية الحاسمة التي ينبغي القيام بها (باعتبار أن الأولى كانت قد أنجزت على المستويين السياسي والاقتصادي) من أجل أن يعي الإسلام المعاصر ثقل كل تاريخيةٍ، فهي تتركز أساساً في طرح الأسئلة الحقيقية المتعلقة بالوظائف الأساسية للأديان في الأمس، وللأيديولوجيات اليوم وتأثيرها على المصائر الجماعية.

ينبغي أن نعترف في النهاية، بأن تاريخية الوضع البشري كانت قد أفلتت ولا تزال تُفلت، إلى حد كبير، من سيطرة الفكر المتبصّر. إنها تبقى مَقودةً من قبل لعبة القوى المظلمة والعميقة (من مثل الدوافع البيولوجية والسيكولوجية والسوسيولوجية والمناخية والكونيّة). هذه الدّوافع والعوامل التي تبحث عن تحديدها المعرفة الايجابية ـ الواقعية، من أجل الإمساك بها والسيطرة عليها.

هكذا نرى أن التقدم الحقيقي هو هذا الجهد العنيد، البطيء والمخيّب غالباً، لكن المثير في بعض الأحوال والذي يقوم به الإنسان من أجل أن يجعل حدود المجهول، واللامفكّر فيه تتقلّص وتتراجع باستمرار، وبالتالي حدود اللامتوقّع واللامسيطر عليه. نجد من وجهة النظر هذه، أنه ليس من العدل ولا الإنصاف أن نستهزىء بالتقدم العلمي للإنسان وأن نستسلم لمزاج الإحباط، ذي المصدر الايديولوجي، والسائد اليوم في الغرب كنوع من الموضة او الزي الدارج. ما هو صحيحٌ هو أن تقدم العلوم وانجازاتها كان قد صُرِف عن مجراه الصحيح من أجل أن يخدم مصالح طبقات معينة، ومجموعات اقتصادية، «ونخبة قائدة». ويمكن أن يتلاعب بهذا التقدم رجال التكنوقراط الأجانب عن كل تاريخية صحيحة وموثوقة على الرغم من أنهم يثرثرون كثيراً عن «القيم القومية الأصيلة» بحسب تعبير الايديولوجيات الرسمية.

إن المجتمعات الإسلامية المعاصرة لن تنجو (أو لا تنجو) من هذا الحرف (الانحراف) الايديولوجي للعلم. إننا نجد أن هذه المشكلة تطرح نفسها بحدّة على تلك المجتمعات الإسلامية التي حصلت حديثاً على نوع من القوة المالية التي لم يسبق لها مثيل. هنا نجد أن كل عوامل الحداثة المادية يمكن أن تتوافر (أن تُشترى في الواقع) بسرعة في تلك البلاد. لكن أين هم الذين يتساءلون عن التطورات المتوقعة في هذه المجتمعات التي تغيب فيها الأطر الثقافية والجهاز الفكري الذي تتطلبه بإلحاح الحداثة المادية المستوردة؟ وغط التاريخية الخاص بها؟ لا يهدف هذا السؤال إلى التقليل من جهد أولئك الذين يحاولون طرحه بشكل صحيح ثم الإجابة عنه، نحن نريد، على العكس، أن نقيس حجم أهميته وأهمية من يطرحونه من أجل أن نزيد في مصداقية الآية التي تقول: إنما يخشى الله من عباده العلماء.

سوف نقول، قبل أن نختم هذا البحث، أنه من الممكن أن نستشف ثلاثة خطوط ممكنةٍ من التطور (أو الممارسة):

١ ـ تجاوز المرحلة الإسلامية التقليدية للحضارة، وذلك بفضل نجاح التنمية التكنيكية والاقتصادية. سوف ينتج عن ذلك أزمات في بنية الحضارة شبيهة بالأزمات التي تعرفها المجتمعات الصناعية الحديثة، في هذه الحالة، لن يكون هناك أية أهمية لمشكلات النقد التاريخي التي أثرناها آنفاً. إلا من وجهة نظر تعليمية (إرشادية).

٢ ـ طلاق متزايد بين تتريث الفكر والثقافة من جهة وبين الركض المضني وراء التنمية الاقتصادية من جهة أخرى. إن هذه الفرضية الثانية هي غير قابلة للتحقيق من وجهة نظر ماركسية كلاسيكية: من هنا الأهمية النظرية والشكلية لبعض التجارب التي تحدث تحت أعيننا اليوم في المجتمعات الاسلامية والعربية.

٣ ـ اتخاذ قرار بتغليب استراتيجية التطور المتواكب (المادي والروحي) الذي يهدف إلى توحيد المعنى والوعي والجسد الاجتماعي ككل. إن استراتيجية كهذه سوف تفترض الاعتراف بأن كل تاريخية تفرض مجموعة من القيم واللاقيم، وأن القيمة، تعريفاً، هي كل ما يُدخل في حياة البشر العائشين في مجتمع، وإذن في الحياة الخاصة أيضاً، عناصر ملموسة ومحفزة (من قبل دافع ما) للعلاقة (relation).

لكن من الذي سيحدد اختيار العناصر واختيار دوافعها؟ باسم ماذا؟ أو باسم من؟ هكذا نكون قد أرجعنا إلى أُسّ كل تاريخيّة.

الفصل الرابع
الهوامش والمراجع

(١) ألقي هذا البحث كمحاضرة في مؤتمر عقد بتونس عام ١٩٧٧ تحت عنوان: الوعي المسيحي والوعي الاسلامي في مواجهة قضايا التنمية. والنص الفرنسي متوافر في الأعمال الصادرة عن المؤتمر. يتتبع أركون في هذه الدراسة المطولة نسبياً، قضية «التاريخية» ومصيرها في المجتمعات الاسلامية منذ تدخل القرآن وحتى أيامنا هذه. ويتبين لنا بعد قراءة المقال بشكل متأنٍ أن كل شيءيتغير مع التاريخ، وأنه حتى العقائد والأفكار الأكثر تأصلاً ورسوخاً (العقائد الدينية، فكرة الله والتعالي، الايمان، والايمان، المؤسسات الاجتماعية والسياسية الخ . . .) ليست بمنأى عن التحول والتغير حتى ولو اعتقد الانسان واعياً أو غير واعٍ أنها أشد ثباتاً من الجبال. (المترجم).

(2) Raymond Aron. *Dimensions de la conscience historique*. Plon p. 146.

(٣) أركون، مقالات في الفكر الاسلامي.

M. Arkoun. *Essais sur la pensée Islamique*. Paris. 1973 Ed. Maison neuve et la rose.

(٤) انظر، محمد عبده: رسالة التوحيد، ص ١٥٢. وقد استشهد بذلك لوي غارديه في «الموسوعة الاسلامية» مادة: اسلام.

(5) M. M Bravmann: *The spirituel back ground of early islam. Brill 1972. p. 8.*

(٦) إن نعت الكينوني (existential) كان قد استخدم من قبل هايدغر للتفريق ما بين «الكائن بمجموعه ومأخوذاً ككل» وما بين الوجود المعاش (من وجودي existentiel) للإنسان بشكل خاص (étant) نقصد بالنماذج المكوّنة، تلك النماذج الكبرى البنيوية للوجود البشري التي اقترحها القرآن، والتي تلقت تحققاً ضمن النظام الوجودي لحياة المؤمنين.

(٧) يفصّل أركون هذه الفرضيات التي تشكل النواة الميتافيزيقية للإسلام في ثمانية مبادىء:

أ ـ الله موجود. إنه هو الذي هو. ولا يمكن التحدث عنه بشكل صحيح إلاّ عن طريق المفردات التي استخدمها هو في كلامه.

ب ـ إنه (أي الله) تكلم إلى كل الناس باللغة العربية، وللمرة الأخيرة بواسطة محمد.

ج ـ إن كلامه مجموع في كتاب موثوق هو القرآن.

د ـ إن كلامه يقول كل شيء حول كينونتي، وكينونة العالم، ووضعي في هذا العالم، ووجودي ومصيري الخ . . . ولا يمكنني أن أخالف كلامه في أية لحظة.

هـ ـ كل ما يقوله هو وحده الحقيقة وكل الحقيقة . .

و ـ استطيع (كمسلم بالطبع) وينبغي عليّ أن أتعرف هذه الحقيقة وذلك بالرجوع إلى عهد الصحابة أي إلى المؤمنين الأول الذين جمعوا الوحي من فم الرسول وطبقوه. هذا الجيل يشكل «الصدر الأول».

ز ـ إن اختفاء الرسول كان قد وضع كل المؤمنين في حالة الدائرة التفسيرية، ذلك أن كل واحد منهم يواجه منذ الآن فصاعداً النص الذي يمثل الكلام الموحى. وكل منهم عليه «أن يصدّق لكي يفهم وأن يفهم لكي يصدّق».

ح ـ إن علوم القواعد والفيلولوجيا والبلاغة والمنطق تعلمني أساليب الوصول إلى المعنى وإنتاج المعنى، إنها تتيح إذن أن نستخلص من النص ـ الكلام (القرآن) الحقيقة التي تضيء عقلي وإرادتي وأعمالي:

M. Arkoun. *Lecture de la Fatiha*. in Mélanges A. Abel, Brill 1974 ·

(٨) في الواقع أن «روبير» يذكرها بشكل مختصر جداً في طبعته الجديدة (١٩٧٨) التي يبدو أن أركون لا يشير إليها، وإنما يشير إلى طبعة سابقة، وهي (أي التاريخية) معرّفة كما يلي: «التاريخية هي صفة كل ما هو تاريخي». هذا التعريف الذي سينتقده أركون فيما بعد (ص ١٠)، يسقط من حسابه كل الأحلام والخيالات والميتولوجيات التي كان لها دور في تحريك التاريخ، دون أن تترك أثراً مادياً مباشراً (م).

(٩) في ما يخص معنى كلمة «عقل» في القرآن، أنظر:

M. Arkoun: Peut-on parler de merveilleux dans le Coran? in *L'étrange et le merveilleux dans la Civilisation musulamanne Médiévale*, Ed. Sindbad 1976.

(10-11) Alain Touraine: *Production de la société, Seuil, 1973,p. 62. 33.*

(12) La crise des intellectuels arabes, Maspéro, 1974.

يبقى هناك، مع ذلك، فارق أساسي ما بين اركون والعروي. هو أن الثاني يعتقد بضرورة المرور (مرور العرب) بمرحلة التاريخانية أي مرحلة كتابة التاريخ بشكل قوي ووطني ومركزي كما حدث في أوروبا إبان تشكل القوميات في القرن التاسع عشر وحتى مطلع هذا القرن، في حين أن أركون لا يرى ضرورة ذلك، بل يعتقد بإمكانية الدخول فوراً في مرحلة التاريخية (أي مرحلة البحث التاريخي الحديث المتحرر إلى أقصى حد ممكن من الأفكار الايديولوجية المسبقة) (م).

(١٣) انظر: Morris Wesley: *Toward á new historicism, Princeton 1972*

في الواقع إن أركون يعطي هنا تعريفاً متكاملاً لمفهوم التاريخانية، ومن الواضح أنه يرفض تبنيها من أجل فهم التاريخ أو كتابته على الرغم من أنه يعتبرها مرحلة متقدمة بالنسبة للماضي (م).

(١٤) تعرّف التاريخانية (مصطلح يرجع إلى عام ١٩٣٧) بأنها العقيدة التي تقول بأن كل شيء أو كل حقيقة تتطور مع التاريخ. وهي تهتم أيضاً بدراسة الأشياء والأحداث وذلك من خلال ارتباطها بالظروف التاريخية (روبير). من المعروف أن التاريخانية (كعقيدة وكمنهج في الدراسة التاريخية) كانت في أوج انتصارها إبان القرن التاسع عشر وأن صعودها قد ارتبط بنجاح الفلسفة الوضعية لاوغست كونت. وهي تمثل مرحلة متقدمة لا شك بالنسبة إلى طريقة كتابة التاريخ في العصور الوسطى (سواء فيها يخص العرب أو الغربيون)، ولكن ينبغي تجاوزها لكي نصل إلى التاريخية التي تسمح وحدها بتجاوز الاستخدام التيولوجي أو القومي، وبشكل عام، الايديولوجي للتاريخ. هذا التاريخ الذي كان يكتب في السابق (عند العرب وعند الغربيين أيضاً) من قبل مؤرخين خاضعين لتوجيهات الدولة المركزية، وللأيديولوجيا الرسمية التي تحكم باسمها (م).

(١٥) إن كثرة المؤتمرات القومية والدولية المتركزة حول التنمية، تبرهن إلى أي حد أصبح التقدم هماً سياسياً كبيراً، لكنه غالباً ما يعالج من خلال الاعتبارات الأخلاقية التقليدية.

(١٦) الكتب المذكورة هنا هي التالية:

1. *Pour une nouvelle science des religions*, Seuil 1973.

2. *Faire de L'histoire*, Gallimard. 1974. Jacques le goff et Paul Nora.

3. *Le territoire de l'historien*, Emmanuel Le roi La durie tome 1. 1973. tome 2 Gallimard 1978.

تمثل هذه المؤلفات جزءاً صغيراً من كل كبير واسع يغذي حركة كتابة التاريخ في فرنسا. هذه الحركة التي كانت قد شهدت بدايات انطلاقتها على يد لوسيان فيفر ومارك بلوك في بدايات هذا القرن ١٩٢٩ ثم استمرت حتى الخمسينات منه عندما طلع جيل جديد من المؤرخين الذين يمثلون الآن إحدى أقوى مدارس علم التاريخ على المستوى العالمي، نذكر من بينهم فردنان بروديل، وجورج دبي وفوريه Furet، ودنيز ريشيه Richet، بالاضافة إلى الفيلسوف ميشيل فوكو الذي كان قد ثوّر التاريخ عن طريق كتبه المشهورة: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي والكلمات والأشياء، وتاريخ الجنس، الخ (م).

(١٧) يوجد بالإضافة إلى الفكر المكتوب والمطبوع، فكر اسلامي آخر غير مكتوب والذي يعبّر عن نفسه في الأحاديث الخاصة التي هي أكثر جرأة بكثير مما هو مكتوب وبالتالي أكثر نقداً وأهمية، لأنها أكثر حرية.

(١٨) طبقاً لصيغة مأخوذة من رولان بارت (*Le degré zéro de l'ecriture*, Seuil 1975).

(١٩) انظر مزيداً من المعلومات حول هذه النقطة كتاب: مقالات في الفكر الاسلامي، محمد أركون، ص ٣٠٨.

(٢٠) حول مفهوم الذاكرة الجماعية انظر:

H. Desroche in *Sociologie de l'éspérance* Ed. Clamann - Lévy. 1973 p. 205.

(٢١) من أجل الحصول على بعض المعلومات الأولية المتعلقة بهذا المفهوم الأساسي جداً. انظر:

M. Eliade. *Aspects du mythe,* Gallimard 1963.

لكن يبقى أن المعرفة الأساسية لأعمال كلود ليفي ستراوس هي شيء لا بد منه، وما دامت هذه الأعمال لم تترجم حتى الآن إلى اللغة العربية: فإن ترجمة الـ mythe بالأسطورة (حكاية خرافية) هو شيء مضلّ للقارىء حتماً.

ملاحظة: لقد فضلنا نقل المصطلح كما هو إلى اللغة العربية. على أن نترجمه بالأسطورة تجنّباً لسوء التفاهم (م).

(٢٢) انظر. م. أركون.

Pour un remembrement de la conscience islamique, in Melanges. H. Corbin. Tèhéran. 1976.

ترجمة هذه الدراسة موجودة في كتاب «تاريخية الفكر العربي الاسلامي» الصادر عن مركز الانماء القومي، ١٩٨٦.

(٢٣) كنا قد ترجمنا سابقاً كلمة Islamologie بالإسلاميات، ولذا رأينا أن نترجم الصفة المشتقة من هذه الكلمة Islamologique بكلمة: إسلامياتي. قد لا تبدو هذه الكلمة الأخيرة جميلة، ولكن ما العمل إذا كنا لم نجد غيرها، ثم، إن من عادة التوليد الجديد (وما أحوجنا إليه اليوم) ألا يبدو مستحباً في بدايته ثم سرعان ما يألفه الناس (م).

(٢٤) من الممكن استشارة ببليوغرافيا للأعمال الحديثة في كتاب:

F. Rosenthal: *A History of muslim historiographie*, 2e édition, Brill, 1968.

(٢٥) إن تحديد هذا المصطلح فيما يخص الفكر العربي - الاسلامي سوف يكون مفيداً جداً في فهم كيفية اشتغال هذا الفكر طيلة العصور السابقة وحتى اليوم. كان ميشيل فوكو (الذي هو مبلور مصطلح الابستمي) قد فعل هذا الشيء فيمايخص الفكر الغربي على مدى أربعة قرون (من السادس عشر وحتى العشرين) وذلك في كتابه: الكلمة والأشياء. ويعرّف الابستمي بأنه الفرضيات الضمنية (العميقة) التي توجّه الفكر في كل المجالات خلال فترة زمنية معينة. وفي مكان محدد (م).

(٢٦) أنظر:

Cl. Cahen. *L'histoire économique et sociale de l'orient musulman,* médiéval, Studia Islamica. T. III. 1956.

(٢٧) يقصد أركون بالتفسير المطابق ذلك النوع من التحليل الذي يهدف إلى الإحاطة الشاملة (أو الأقرب إلى الكمال) بالموضوع المدروس، دون أن يكون هدف الباحث الدارس تأييد فكرة إيديولوجية مسبقة. تفسير مطابق أو متكافىء L'explication adéquate.

(٢٨) أنظر:

J. P. Deconchy: *Milton Rokeach et la notion de dogmatisme,* in Archives des Sociologies des Religions, 1970/30.

(٢٩) المصدر السابق، ص ٦.

(٣٠) المصدر السابق. ص ١٣.

(٣١) صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، دمشق ١٩٥٨، ص ٩٣.

(٣٢) Métaphysique. وانظر أعمال ج. ب. فرنان Vernant حول الميث والفكر عند اليونان.

(33) M. Arkoun: Peut - on parler de merveilleux dans le Coran?

(34) M. Godelier, in *Mythe et Histoire:* Reflexions sur les fondements de la pensée sauvage, in Annales E. S. C. 1971 3-4 p. 551.

(35) Chehata, *Etudes de droit musulman,* P. U. F. 1971 p. 17.

(أنظر الرؤيا التاريخية لتشكل الشريعة).

(٣٦) دارت حول هذه المفاهيم الأساسية معظم المناقشات الفكرية الجادة للعلوم الانسانية في فرنسا وذلك منذ عام ١٩٥٠ وحتى اليوم. أما مفهوم الانقطاع الابستمولوجي (La coupure epistémologique) فهو يرجع، في الأصل، إلى غاستون باشلار، ولكنه استخدم فيما بعد من قبل فلاسفة متعددين من أمثال: لوي ألتوسير وميشيل فوكو. أما «مصطلح الأبستمي» نفسه فهو من اختراع فوكو الذي بنى عليه نظريته في كتابه المشهور: *«Les mots et les choses»* (م).

(٣٧) حول هذا المفهوم الهام La Conscience possible، أنظر لوسيان غولدمان في كتابه: *Marxisme et Sciences humaines*، غاليمار ١٩٧٠. ص ١٢١.

الوعي الممكن هو عبارة عن استباق ديناميكي على مستقبل الوعي الحالي (الواقعي)، ولكنه يمثل أيضاً مجموعة الممكنات الاحتمالية التي هي في حالة مخاض داخل الوعي الجماعي، والتي لا تتوصل إلى مرحلة التحقق على أرض الواقع، لأنه ما من نبي ولا من قائد ولا من مجموعة بشرية كانت قد منحتها كلامها أو كتابتها أو مقدرتها الاستراتيجية، أو لأنه لم يتحقق بالنسبة لها «ذلك التلاقي العفوي والناجح بين ارادة ما ومنعطف تاريخي ما»، كما تحقق بالنسبة لغيرها.

(٣٨) تُعرف المغالطة التاريخية بأنها «الخلط بين التواريخ، أي ما بين حدث (أو شيء) ينتسب لفترة زمنية معينة وشيء آخر ينتسب إلى فترة أخرى»، «قاموس روبير». من الواضح أن الكتابات العربية المعاصرة (خصوصاً ما يتعلق منها بتاريخ الإسلام) تمتلىء بالمغالطات التاريخية، أي إسقاط مفاهيم حديثة على أزمنة غابرة (م).

(٣٩) تلك هي ممارسة شائعة عند قراء القرآن من المسيحيين.

(٤٠) يمكن أن نجد في كلام أركون هذا وصفاً مطابقاً للتصور العربي السائد عن تجربة الإسلام الأولى ورجالاته الأساسيين. ففيما يخص التقليديين نجد أن إهمالهم للوقائع التاريخيّة والدوافع السياسية والاقتصادية يبلغ مداه، من أجل أن يترك المجال حراً لعمل الخيال ولإعطاء صورة مثالية - تقديسية وسماوية أساساً. وفيما يخص «التقدميين»، وفي طليعتهم المتمركسين أو «الماركسيين» العرب، وخصوصاً إذا كانوا «ماديين» تماماً، أو يبحثون عن «الفكر المادي» في كل الاتجاهات، فإن الأمر يصل إلى حد من الاختزال والفقر الفكري المحزن والمضحك معاً: ذلك أن التاريخ يتحول إلى نوع من المعادلات الاقتصادية الفجة، المحسوبة بدقة (رغم نقص معظم الوثائق) والتي لا تترك أي مجال لحساب دور الحافز الديني أو الروحي أو الأسطوري في تأسيس التجارب الكبرى (م).

(٤١) هايدغر:

Qu'est-ce que la métaphysique? 12e éd. Gallimard, 1951. p. 192.

(٤٢) هل هناك من داع للقول بأن هناك تشابهاً بين الخط التيولوجي الواحد والوحيد الذي كان يفرض نفسه في السابق عن طريق القوة. وخط الحزب الواحد السائد اليوم؟ إن الآلية (وبالتالي العقلية) التي تحرك كلاً من هذين الاتجاهين هي واحدة: فقط تختلف الشعارات المرفوعة ومضامينها، إذا ما ألقينا نظرة متفحصة تسبياً على الماضي نجد أن الخط التيولوجي السني كان ينفي قطعاً كافة الاتجاهات التيولوجية الأخرى (من شيعية وخارجية خصوصاً) ويجعلها تعيش حالة الحزب السري الممنوع. بالمقابل، فإن الخط الشيعي نفسه (أو الخارجي ايضاً) كان قد مارس العملية ذاتها عندما أتيح له أن يصل إلى السلطة (الفاصل البويهي في القرن الرابع - الفاطميون في مصر - الشيعة في ايران بعد عهد الصفاريين).

هذا الحذف التاريخي المتبادل لا يزال مستمراً حتى اليوم تحت عناوين من مثل: الاتجاه الواحد أو الحزب الواحد أو القائد الواحد. ولهذا السبب فإن طرح مفهوم الديمقراطية (التي تعني أساساً قبول اختلاف الآخر عنك أو معك) يبدو الآن عملية شاقة وعسيرة وبعيدة المنال، وهي تتطلب جهداً كبيراً في فهم هذا المفهوم الحديث الذي لم نعرفه أبداً في تاريخنا (على عكس ما يدعي الايديولوجيون فيما يخص مفهوم الشورى) لسبب بسيط هو أنه نتاج العصور الحديثة في الغرب. إنه لينبغي في الواقع أن ندرس الماضي ديمقراطياً لا أن نسقط عليه مفهوم الديمقراطية، أقصد بذلك أن يتبرأ المؤرخ الذي يتصدى لدراسة تاريخ الاسلام من العصبية غير المشروطة لواحد من الاتجاهات التيولوجية التي سادت سابقاً، كما يحدث للأسف كثيراً اليوم. عندها يمكن لمفهوم الديمقراطية أن يدخل في حاضرنا

المعاش اليوم، لا على شكل شعار سياسي سطحي وسريع ترفعه كافة الأحزاب التي ينفي بعضها بعضاً، وإنما على شكل مفهوم مغروس في اللحمة العميقة لبنيتنا العقلية والثقافية ثم السياسية أخيراً (م).

(٤٣) هذا واضح ضمن مقياس أننا حتى الآن نتلقى سلبياً ما يتجه الغرب من مصطلحات وأفكار أو من مخترعات تكنولوجية معقدة قليلاً أو كثيراً، ثم نلصق كل ذلك لصقاً على بنيتنا التقليدية العتيقة. فيبدو ذلك غريباً وشاذاً. وسوف نظل ضائعين ما دمنا لا نجرؤ على أن ندخل، فعلياً، ممارسة الخلق والكشف على مختلف الأصعدة، أي ما لم ندخل مغامرة الاكتشاف الحضاري المعاصر بكل أبعاده، ونؤسس لبدايات تدخل في نسيجنا الحياتي دون أن تبدو غريبة عنه (م).

(44) M. Arkoun: *la pensée arabe*. P. U. F. 1975.

- *L'islam, hier, demain*, Buchet Chastel. 1978.

(٤٥) هنا تبدو أهمية تطبيق المنهج الاتنولوجي والسوسيولوجي على المجتمعات الاسلامية، بشكل ملح وعاجل.

(٤٦) حول هذا المفهوم، انظر:

P. Bentchou: *Le Sacré de l'écrivain*. S. Corti 1973.

(٤٧) انظر: روجيه ارنالديز:

Le moi divin et le moi humain d'après le commentaire coranique de Fakhr al - din al - Kâzi in, Studia Islamica, XXXVI.

(٤٨) ولاحق من وجهة النظر العلمية الحديثة ككل، ذلك أن انقلاب البنى الاقتصادية والاجتماعية سوف يرافقه حتماً أو يلحقه انقلاب في البنى الفكرية والعقلية.

ومن الوهم اعتقادنا بامكانية تغيير البنى المادية للمجتمع دون أن يلحق البنى الفكرية والروحية أي تغيير (م).

مدخل لدراسة الروابط بين الاسلام والسياسة

يمكن أن ندرس العلاقات بين الاسلام والسياسة(*) إما من خلال منظور التاريخ التقليدي التكراري والوصفي، وإما من خلال التفكير وإعادة التأمل بالمشكلات العديدة والصعبة التي نجمت عن هذه المجابهة (إسلام ـ سياسة) منذ بداية الممارسة التبشيرية للنبي محمد في مكة، ثم الممارسة السياسية له في المدينة. لدينا عدد كبير من النصوص القديمة والحديثة التي تتعلق بالظروف التاريخية لنشوء وتطور الدولة الاسلامية الأولى وعلاقتها بالدستور المثالي (مبادىء ـ قواعد ـ تصرفات نموذجية خاصة بالنبي والصحابة بين عامي ٦١٠ ـ ٦٦١م).

لا يزال هذا الدستور مدّعى (أو متطلّباً) من قبل الفاعلين الاجتماعيين (أي المسلمين) كتعبير صحيح وموثوق عن الإسلام. لدينا أيضاً كتابات نظرية غزيرة، عالج فيها العديد من الفقهاء واللاهوتيين والفلاسفة والمؤرخين، بالقليل أو بالكثير من الدقة العلمية، العلاقات بين السلطة الدينية والسلطة السياسية في المجتمعات الاسلامية(١). مهما يكن غنى التجربة التي تراكمت أثناء الفترة الخلاقة (الفترة الأولى)، فإنه لم يعد ممكناً الاكتفاء بها من أجل تحديد الروابط بين الاسلام والسياسة. ذلك أن ظروفاً مستحدثة كانت قد ظهرت ابتداء من عام ١٩٢٠ بالإضافة إلى تطورات مذهلة راحت تتم (أو تنجز) تدريجياً تحت أبصارنا منذ أن نشبت حركات التحرر الوطنية في الخمسينات.

لهذا السبب، فإن أي استقصاء حقيقي ومتفهم للمسألة ينبغي له أن يحيط بالكلية الشاملة للمعطيات ذات الدلالة وذلك من أجل إعداد نظرية شاملة للروابط بين الدين والسياسة من

(*) تشكل هذه الدراسة، في الأصل، نص المحاضرة العلمية التي ألقاها محمد أركون (مدير معهد الدراسات العربية والاسلامية في السوربون) في المؤتمر الدولي للسوسيولوجيا الدينية، الذي انعقد في مدينة Venise بايطاليا، وذلك عام ١٩٧٩. إن أحد هموم أركون العلمية الحالية هو تحليل العلاقات المتشابكة والمعقدة التي تربط بين السيادة العليا والسلطة السياسية. هل هو من قبيل المصادفة أن تتركز بحوث مفكر آخر مهم كميشال فوكو حول النقطة نفسها تقريباً Le Savoir et le Pouvoir لكن مع اختلاف مجال التطبيق؟ ففي الوقت الذي يركز فيه أركون جهوده حول الإسلام، نجد فوكو يحصر تحليلاته ودراساته بالمجال الغربي ـ المسيحي (م).

خلال النموذج الاسلامي. أؤكد على هذه الصياغة للمسألة لأنها تشير إلى هدفين:

١ ـ إغناء البحث والتفكير الحديث بالمثال الاسلامي الذي يعالج باستمرار كحالة معزولة دون أن يكون لها أيةعلاقة بالظروف والمشكلات المعروفة في المسيحية واليهودية خصوصاً.

٢ ـ تجاوز عملية الوصف البسيط للظواهر، وذلك من أجل البدء بالدراسة التفكيكية للفكر الديني والسياسي؛ بمعنى آخر كشف عمليات التنكر والتحريف والتعالي التي لحقت بالحقيقة الواقعية المعاشة وحجبتها.

لا نتبع هذه الاستراتيجية بسبب ظاهرة التقليص العلمي للمجال الاسلامي وتهميشه في الغرب[٢] ورغبتنا في تدارك ذلك في وقت يؤكد فيه الإسلام نفسه كقوة سياسية على المستوى العالمي؛ وإنما هي أيضاً ملائمة لحاجة المسلمين أينما وجدوا اليوم، في أن يرافق الاضطرابات التي أصابت (ولا تزال) حياتهم اليومية، فكرٌ ملحاح؛ نقدي ومحرر. ربما كان مهماً أيضاً تأمل ومناقشة القضايا الأربع التالية:

١ ـ التجربة التأسيسية: نشوء عقل اسلامي وعقل دولة ما بين عامي (٦١٠ و٦٦١م).

٢ ـ العلاقة ما بين المفهومات التالية: دين ـ دولة ـ دنيا (د. د. د).

٣ ـ انفجار (أو تشظي) العلاقة السابقة (د. د. د).

٤ ـ الاكراهات المتراكمة والتجاوز الضروري لها.

سوف نكتفي في هذا البحث بتناول القضية الأولى. ذلك أن النقاط الثلاث الأخرى تتطلب مراجعات عديدة واستطرادات طويلة نأمل أن يتوفر لنا الوقت في المستقبل لكي ننجزها حتى النهاية.

تعني كلمة «التجربة» هنا عملاً تاريخياً محسوساً، نُفذ من قبل (محمد) خلال عشرين عاماً. صحب هذا العمل، يوماً بعد يوم، نوعان من الكلام (أو الخطاب): الأول هو الخطاب القرآني الذي استقبل تدريجياً ككلام الله الموثوق، والثاني هو كلام محمد نفسه عندما كان حياً، متحركاً فاعلاً بين أهله وذويه.

ينقصنا الكثير من أجل أن تصلنا جميع النصوص التي تهمنا؛ ذلك أن المحتوى المجموع والمنقول في النصوص «الصحيحة» (كتب الحديث النبوي) يثير مشكلات كثيرة لم يستطع النقد التاريخي الحديث أن يتجاوزها حتى الآن[٣].

بفضل النص القرآني، والمقاطع المتفرّقة المعترف بصحتها في السيرة النبوية والحديث، يمكن أن نكون فكرة ما عن تطور هذه التجربة التي وصلت بنتائجها التاريخية والبشرية إلى حد أكبر بكثير جداً من دوافعها وخططها ومنفذيها التاريخيين الأول.

لن نلجأ من أجل القيام بذلك (أي سرد التجربة التأسيسية) إلى تكرار تلك الحكاية المعروفة جيداً والتي أصبحت مقولبة ومملة حتى في نسختها «الاستشراقية». سوف يكون أكثر تنويراً وتثقيفاً أن نحدد مواضع وأساليب ظهور (نشوء) عقل اسلامي معين وعقل دولة أيضاً. سوف نرى لماذا

هـو أكثر إضـاءة أن نتكلم على (عقـل اسلامي) و (عقـل دولـة) ممـا لـو تحـدثنـا عن «الإسـلام» و «المجتمع الإسلامي» فحسب. إن هذين المصطلحين الأخيرين غـامضان ولا يملكـان أية قيمـة فعـالة لمن يـريد أن يقـوم باعـادة تركيب تـاريخية ونقـد فلسفي لـ «نظام العقلين»[1] اللذين تستنـد إليهـما - انطلاقاً من الظاهرة القرآنية - سلطات دينية وسياسية مختلفة، وذلك من أجل أن تسـوغ نظامـاً تاريخياً - اجتماعياً ما وتخلع عليه الشرعية.

إذا استطعنا أن نفهم كيف يتمفصل ويتعاضد عقل اسـلامي معين مـع عقل دولـة منذ بـداية ظهورهما في طور التجريبيـة التأسيسيـة، فسوف يكـون سهلاً علينـا فيما بعـد أن نتتبع المغـامرات الديالكتيكية لهذين العقلين في السياقات الاجتماعية - الثقافية الشديدة التنوع.

العلاقات بين الدين والسياسة في القرآن وفي عمل النبي

كيف تتبدى لنا العلاقات بين الدين والسياسة في القرآن وفي عمل النبي؟ من أجل أن نجيب بشكل صحيح عن هذا السؤال، فإنه سوف يكون مناسباً أن نشير إلى العقبات التي تراكمت منذ أن فرض الإسلام الرسمي (الذي دخل مرحلة الأرثوذكسية[2] القاسية والذي اتبع غالباً من قبـل الاستشراق التقليدي) تعريفاته الدوغمائية. وبما أن جميع السلطات السياسية التي ظهرت في أرض الإسلام منذ عام ٦٣٢م كانت قد نسبت نفسها إلى تعاليم القرآن والنبي وادعت المسؤوليـة العليا في حماية هذه التعاليم، فإن ذلك قد أدى إلى تشكل نظرة اجبارية (قسرية) تقول بأن الاسلام هو دين ودولة (عالم دنيوي) لا ينفصمان.

يعبِّر الاستشراق الحديث عن هذه الملغمة (المزيج) بتكـراره أن «الاسلام» كـان قد خلط منـذ البـداية بـين الروحي والـزمني؛ الديني والـدنيـوي. استخـدم هـذا «التعليـل» المبتـذل من قبـل اختصـاصيي الاستشراق والصحفيـين الـذين يتحـدثـون اليـوم عن ممـارسـات يـوميـة تجـري في «الجمهوريات الاسلامية».

لا الخطاب الاسلامي «الأرثوذكسي»[1] ولا الخطاب الاستشراقي الذي هو مشتق منه يسمحان بتبيان كيف أن التراث الفكـري والنظام المعـرفي[3] المؤسّسين منـذ القرن الثـاني الهجري (السـابع الميلادي) كانا قد اشتغلا كشاشة عاكسة وكحجاب في الوقت نفسه: أي في الحالة الأولى كسـطح تسقط عليه كافـة التصورات والتشكيـلات المنطقيـة الاستطراديـة أو أنواع المعـارف والعلوم التي ظهرت في السياقات الاجتماعية - الثقافية والسياسية المختلفة، وفي الحالة الثانية كحجاب (ستارة) راحت سماكته تتزايد باستمرار مع الزمن وتمنع - بالتالي - رؤية الأحداث الفعلية والمكونات الأولية للتجربة التأسيسية كما حصلت بالفعل.

من أجـل التوصـل إلى فهم الحقيقة التـاريخية والاجتـماعية والنفسيـة والثقافيـة لهذه التجـربـة الكـبرى، فإنـه ينبغي اختراق هـذا الحجاب السميـك من المفـردات والتشكيـلات التيـولـوجيـة والحكايات التاريخية - الميثولوجية والممارسات الشعائرية ثم المؤسسـات التي أدت تدريجيـاً إلى ولادة

الاسلام السني والشيعي والخارجي بكل تلويناتها الحنفية والحنبلية والزيدية والاسماعيلية، الخ. . .

كانت عملية تكوين الوثيقة الرسمية للنصوص القرآنية (المصحف) من التحولات الأساسية التي أدت إلى ترسيخ النتائج الأكثر دواماً والأكثر أهمية. هنا نجد أنفسنا أمام المشكلة الضخمة للكلام الشفهي الذي أصبح نصاً[٨]. لكن ليس أي كلام، ذلك أن الخطاب القرآني سواء كان نبوياً أو سردياً أو تشريعياً أو مَثَلياً (حكمياً) أو تسبيحياً (تمجيداً لله)[٩]، هو في نهاية المطاف قول يعبر (عن) ويثير فعلاً.

يُعَدّ هذا المعطى جوهرياً واساسياً إذا ما أردنا أن نتجنب القراءات الحرفية الظاهرية (التعسفية) والغنوصية والتاريخانية التي أدت على التوالي إلى اختزال الجمل القرآنية والتعابير الحية وارجاعها إلى مجرد معانٍ قاموسية أو إلى استطرادات باطنية ثم تشكلات نسيجية ـ شكلية (أنظر المقابلة بين العهد القديم [التوراة] والقرآن).

مصطلحا السيادة العليا[١٠](أو المشروعية العليا) والسلطة السياسية (التنفيذية)

سوف نحاول أن نبين كيف يمكن للملاحظات السابقة أن تساعدنا جيداً في تحليل مصطلح السلطة في القرآن، وعلاقة كل ذلك بعمل النبي.

في سورة الشعراء نجد أن خمسة من الأنبياء السابقين هم: نوح، هود، صالح، لوط، شعيب، يوجهون ـ على الترتيب ـ إلى شعوبهم النداء التالي:

«كذبت قوم نوح المرسلين. إذ قال لهم أخوهم نوح ألا تتقون. إني لكم رسول أمين. فاتقوا الله واطيعون. وما أسألكم عليه من أجر إن أجري إلاّ على رب العالمين. فاتقوا الله واطيعون. قالوا أنؤمن لك واتبعك الأرذلون. قال وما علمي بما كانوا يعملون. إن حسابهم إلاّ على ربي لو تشعرون. وما أنا بطارد المؤمنين. إن أنا إلاّ نذير مبين. قالوا لئن لم تنته يا نوح لتكونن من المرجومين. قال رب إن قومي كذبون. فافتح بيني وبينهم فتحاً ونجني ومن معي من المؤمنين. فأنجيناه ومن معه في الفلك المشحون. ثم أغرقنا بعد الباقين» (الآيات من ١٠٤ ـ ١٢٠).

يحتوي النداء الذي وجهه الأنبياء الآخرون على الألفاظ نفسها مع التركيز بالحاح وبشكل خاص على التعبير التالي: فاتقوا الله واطيعون. إن القراءة التاريخانية[١١] أي الاستشراقية لا ترى في هذه المقاطع المعادة إلاّ نوعاً من تعميم (أو مدّ) قصة نوح المشهورة مع قومه على شعوب عربية: عاد وثمود. في الحقيقة، وكما لاحظ ذلك جيداً المعلقون والشارحون الكلاسيكيون تعبر القصص الخمس عن حالة محمد أثناء مواجهته للمعارضين المكيين وذلك بربط هذه الحالة بالقاعدة المتبعة من قبل الله في تاريخ النجاة وذلك إزاء المخلوقين (سنة الله في العباد). تلك هي إحدى السمات الخاصة بالخطاب القرآني في اللجوء إلى الأمثال القديمة وضربها للعبرة من أجل تعديل حالة اجتماعية ـ سياسية حاضرة والضغط عليها. من المهم إذن أن نبين كيف أن هذه الخطة (أو العملية) كانت قد رسخت بنياناً سيميائياً نموذجياً خاصاً بالخطاب القرآني، اندرجت

في داخله وانتظمت قيم معنوية محددة، أدت بدورها (بعد أن كان الوعي المؤمن قد تمثلها) إلى أن تضغط بثقلها على مسيرة التاريخ وعلى نوعية الإحساس الذي سوف يشكله الفاعلون التاريخيون (البشر) أو المسلمون.

في الواقع، إن المعاني التي كانت قد كُرِّرت ورُدِّدت دون ملل أو تعب في القرآن، قد أوجدت ورسخت سيادة عليا متعالية هي تلك السيادة المتعلقة بالله الواحد، الحي، المتكلم إلى البشر والقاضي[١٢]... هذه السيادة هي التي سوف تسوغ وتشرع السلطة السياسية للنبي ولخلفائه من بعده.

ينبغي على التحليل أن يتفحص هنا العلاقات الحساسة التي نُسِجت وحيكت بين السيادة العليا التي تعتمد في حقيقتها على تماسك (أو صلابة) المعنى المقترح من قبل الخطاب القرآني وبين السلطة السياسية التي راحت ترسخ نفسها على أرض الواقع في المدينة، على صيغة أحلاف مع قبائل مختلفة (عهد ـ حلف)، أو على شكل حملات عسكرية (غزوات) بالإضافة إلى نشاط تشريعي للدولة الجديدة التي هي في طور التشكل (تعبير: صاحب الشريعة، متأخر جاء فيما بعد).

إذا كانت الصياغات القرآنية قد ركّزت كثيراً على مسألة اعتماد السلطة السياسية ولااستقلاليتها بالقياس إلى السيادة العليا الإلهية؛ فإن العلاقة العكسية التي تتلخص في معرفة دور المبادرات السياسية للنبي في ترسيخ سيطرة التحديدات والآيات القرآنية على وعي البشر لم تؤخذ بعين الاعتبار. ذلك أن الله نفسه ينخرط مباشرة، حتى في المعارك العسكرية، ضد «أعدائه».

راحت الفعالية التأويلية أو التفسيرية (تفسير القرآن) مع كتابة التاريخ المتأخرة تزيد في صرامة والتحام العلاقة السابقة بين السيادة العليا والسلطة السياسية وذلك باخفاء (أو حجب) الدوافع والحوافز الواقعية للتاريخ، ثم القيام بعملية انتقائية للظروف المتقطعة والملائمة التي طاب لله أن يحدثها (أو ينتجها) وذلك من أجل تبيان رغباته (إرادته) وإغاثته لحزب «المؤمنين»[١٣].

البنيان القصصي في الخطاب القرآني

لنرجع الآن إلى تفحص النداء الخاص بالأنبياء الخمسة. إنهم يشاركون كما قلنا في تقوية البنيان التمثيلي المشترك الخاص بالخطاب القرآني كله. من وجهة نظر تركيبية (لغوية) ومعنوية وسيميائية، نجد أن هذا الخطاب مُسيطَر عليه من قبل الفاعل الأول: الله؛ الظاهر بوضوح حيناً (رب، نحن) أو المختفي ضمنياً حيناً آخر (مُرسِل، مُنذِر).

مدخل لدراسة الروابط

هذا الممثل الأول أو الفاعل الأول هو في الوقت نفسه مخاطب وفاعل، مُرسِل ومُرسَل إليه وذلك بالقياس إلى الممثلين الآخرين (الأنبياء ـ البشر)[١٤]. إنه (أي الممثل الأول) ينظم بواسطة كلامه ومبادراته كل الفضاء المعنوي وذلك بالاشتراك مع الأعمال الواقعية التي يقوم بها المرسلون. هؤلاء هم الممثلون أو الفاعلون الوسيطون الذين يتلفظون بكلام يمر من خلالهم (ذاهباً بطبيعة

الحال نحو البشر)، حتى ولو كانوا من ناحية قواعدية هم أيضاً مرسلون ومرسل إليهم. سوف نتوقف، من وجهة النظر التي تهمنا، عند هذه الدعوة ـ الانذار: «أطيعوا الله وأطيعوني». نلاحظ أن النبي يتخذ لنفسه صراحة صفة المطاع الذي ينبغي أن توجه إليه الطاعة، لكنه يشعرنا، في الوقت نفسه، أن هذه الطاعة هي إحدى نتائج وتظاهرات الخشية (والتقوى) الواجبة تجاه الله. إذن طاعة الرسول مرتبطة بطاعة الله.

في السور المدنية، نجد القرآن ينحو المنحى نفسه من أجل أن يكون محمد مطاعاً؛ لذا نلاحظ أن صيغة: أطيعوا الله وأطيعوا الرسول (يلاحظ إدخال أل التعريف على محمد) كانت قد استخدمت ٢٩ مرة. هذا في حين أن علاقات الطاعة ما بين البشر أو بينهم وبين الله، والتي تمر من خلال الأنبياء، كانت قد كررت بشكل كثيف (٧٣ مرة لحالات الفعل ذي الأصل طوع). نجد، عموماً أن وظائف الممثل (أو الفاعل) الثالث (أي البشر، الشعب أو في الأصل التاريخي المحسوس، القبيلة أو مجموعة القبائل التي يجيش فيها مساعدو النبي) قد أدت إلى ظهور تناقض تأسيسي شامل على مدار الخطاب القرآني كله: ذلك أنه بصدد الأوامر والنواهي التي يصدرها المخاطِب ـ الفاعل ـ المرسِل (أي الله) تظهر فئة من المساعدين أو الأنصار الذين يدعوهم القرآن بالمؤمنين أو بالمسلمين، ثم فئة أخرى من المعارضين يسميهم بالكافرين. يصور هذا الانقسام الأساسي ويعبر عنه بنيان ثنائي واسع يشمل المعجم القرآني كله[15]. لسنا بصدد تحليل ذلك الآن، لكننا نحب أن نذكر فقط أنه ينبغي التوقف عن الاستغلال الثيولوجي وحتى الأخلاقي لهذا التقسيم (مؤمن ـ كافر) طالما أنه لم نستنفد بعد وصف عملية التطور التدريجي السياسي ـ الاجتماعي ـ الاقتصادي التي أدت إلى انتصار دولة ـ أمة (أمة روحية) في المدينة أولاً، ثم في دمشق وبغداد فيما بعد. إننا لا نقصد بذلك أبداً إلى اختزال العامل الديني وإرجاعه إلى مجرد عامل ايديولوجي؛ مساعد وبسيط في تركيبة هذا التاريخ الذي يهمنا، ذلك أن حراس «الأرثوذكسية» يلغون نهائياً أي مشروع معرفي من هذا النوع وذلك بأن يتهمونه بالاختزال «الوضعي». إن الصعوبة تكمن بالضبط ـ لنكرر ذلك مرة أخرى ـ في تعرية هذا الإقصاء والطمس والحذف النهائي للمعطيات الواقعية (الحقيقية) لتاريخ المجتمعات الماضية وذلك عن طريق خطاب تيولوجي وتأريخي[16] إسلامي مؤبد منذ عدة قرون.

مصطلح الانقسام: مؤمنون / كافرون

إن تسمية: «الكافرون»، التي ستعطي فيما بعد المفهوم التيولوجي «غير المخلصين» Les Infidèles وذلك في مقابلة «المؤمنون» و«المسلمون» كانت قد أطلقت أولاً على المكيين (أهل مكة) الذين ناصبوا «الدين» الجديد العداء سياسياً واجتماعياً.

لنقرأ هذا المقطع العنيف والملتهب الذي تثار فيه بكل وضوح مناقشة سياسية واجتماعية جرت حتماً في زمن النبي، لكنها سرعان ما تحول وتقلب إلى صراع بين الله والانسان ويخلع عليها لباس التعالي والعمومية الشاملة. هذه هي الخصيصة الأساسية للخطاب القرآني.

«فإذا نقر في الناقور. فذلك يومئذ يوم عسير. على الكافرين غير يسير. ذرني ومن خلقت

وحيدا. وجعلت له مالا ممدودا. وبنين شهودا. ومهدت له تمهيدا. ثم يطمع أن أزيد. كلا إنه كان لآياتنا عنيدا. سأرهقه صعودا. إنه فكر وقدر. فقتل كيف قدر ثم قتل كيف قدر»[١٧].

سورة المدثر ـ الآيات من (٨ ـ ٢٠)

أما المؤمنون فهم ـ على العكس ـ يشكلون القوة السياسية الجديدة التي سوف تؤكد نفسها في المدينة خصوصاً، كما تثبت لنا ذلك وثيقة تاريخية لا تقدر بثمن: معروفة تحت اسم الصحيفة[١٨] (صحيفة المدينة) أو «دستور المدينة».

تكشف لنا هذه الوثيقة التاريخية كيف أن محمداً قد لجأ ـ من أجل توسيع قاعدته السياسية ـ إلى عقد الأحلاف مع القبائل المحلية من يهودية وعربية. ونتج عن ذلك أن الذين يدخلون في الحلف يشكلون فيما بينهم اتحاداً تحالفياً، أي أمة، لكن بالمعنى القبلي الذي سيتطور فيما بعد، بفضل الخطاب القرآني، لكي يأخذ مفهوم الأمة بالمعنى الروحي فوق التاريخي.

يلتزم جميع أعضاء الحلف (في هذا الاتحاد التحالفي) بأن يحمي بعضهم بعضاً، وأن يضمن كل واحد منهم الأمان للآخرين = أماناً مشتركاً؛ أنهم عندئذ مؤمنون بالمعنى السياسي الاجتماعي القبلي. وهذا هو معنى كلمة مؤمن التزامني والتاريخي.

من جهة أخرى، نجد أن مفردات مثل: معروف ـ طائفة ـ عقل ـ منافقون، مسلمون (التي سوف تتخذ لها في القرآن معاني وتحديدات دينية) قد حافظت أيضاً في «صحيفة المدينة» على معانيها التي كانت سائدة في المجتمع العربي الذي لم يلامسه التبشير الجديد (الإسلام أو القرآن)[١٩].

يمثل هذا الانشطار: مؤمنون/كافرون (المرسَّخ في القرآن) نوعاً من التسامي والتصعيد الديني للتوتر الاجتماعي ـ السياسي الحاصل بين الذين يطيعون ويخضعون للسلطة الجديدة وأولئك الذين يرفضون هذا الخضوع[٢٠]. تبلور هذا التوتر عن طريق سلسلة من التضادات اللغوية ـ المعجمية التي تدل بوضوح على تصرفات وأعمال سياسية. يمكن أن نقتطف من هذه المفردات النماذج التالية: جذور ومشتقات الفعل «عصى» (تكررت ٢٩ مرة)، «عدو» = تعدى الحدود (٩٩ مرة)، «طغى» (٣٩ مرة)، كلمة فرعون (٧٤ مرة)، «بغى» (٩٦ مرة)، خطأ (٢٢ مرة)، إثم (٤٨ مرة)، جناح (٢٥ مرة).

(أنظر أيضاً مفردات الاحتجاج واللااخلاص التي استشهدت بها في بحثي: الغريب والساحر في اسلام العصور الوسطى)[٢١].

بالمقابل فإن المفردات المعاكسة مثل؛ «خشي» قد تكررت (٤٧ مرة)، «خوف» (٦٢ مرة)، «وقي» = التقوى (٢٢٩ مرة). هنا نجد أن التكرار الهائل لهذه المفردة ومشتقاتها يشير إلى التصعيد (التسامي) الديني لممارسة الطاعة تجاه النبي، وأيضاً «أسلم» + «مسلمون» التي تعني القبول بالانضمام إلى الجماعة البشرية التي تشكلت نتيجة للمعايير القرآنية وللعمل السياسي للنبي (٢٤ مرة).

للطاعة والعصيان رهان تاريخي فوري يزيد في قيمته الوعي /والوعيد؛ أو التهديد بالموت وبالعقوبة الأبدية. يهدف هذا الرهان إلى حماية وتقوية الاتحاد التحالفي (الأمة) الذي كان قد شكل في المدينة (من جماعة المهاجرين والأنصار)، وذلك من أجل تحقيق هدف أساسي هو: إخضاع مكة. كان فتح مكة يعد أمراً أساسياً لا بد منه؛ ليس فقط من أجل تصفية حكم الأوليغارشية القائم فيها والمنذر بالخطر، وإنما أيضاً، وخصوصاً من أجل أن يضمن «للمسلمين» قاعدة أرضية مقدسة تبقى المدينة بدونها مسطحاً أرضياً وسياسياً هشاً.

من أجل أن نعرف مدى اهمية وفعالية هذه العملية؛ أي عملية إعادة ترميز الفضاء المعنوي (السيمانتيكي) والزمني الذي عاشه العرب من قبل، فإنه ينبغي علينا أن نعيد قراءة كل الآيات المتعلقة بابراهيم واسماعيل ويعقوب. . . وربطها «ببيت الله المقدس» (معبد مكة + الكعبة).

إن حكاية التأسيس (تأسيس الكعبة) التي كانت مألوفة بالنسبة للوعي العربي المُشرِك Polytheiste آنذاك، كانت قد استعيدت (من قبل القرآن بالطبع) ووسعت ووضعت ضمن منظور تاريخ النجاة(٢٢) الأخروية الذي يقوده الله الواحد الحي المعروف جيداً في التراث التوراتي. ينبغي أيضاً اعادة قراءة تلك الآيات التي رافقت الحملات العسكرية واستراتيجية محمد من أجل قهر المكيين ومد سلطته نحو الحجاز. هنا نجد القرآن يستخدم، باقتدار، تكنيكاً أدبياً عالياً من أجل أسطرة الأحداث الواقعية المحسوسة وتحويلها إلى نماذج لتاريخ النجاة.

هكذا أنجز القرآن نوعاً جديداً من الخيال الاجتماعي ـ التاريخي، الذي سوف يقود كل عمليات الفهم والتصور والدمج الاجتماعي وتنظيم السلوك الفردي والجماعي للأجيال المقبلة.

المسار العكسي للخطاب القرآني و «للعقل الاسلامي»

سوف نسلط الأضواء هنا على مقطعين من القرآن على الأقل من أجل أن نبين كيف أن السلطة السياسية التي كانت في طور الظهور والتشكل راحت تبحث عن سند أو دعامة لها في السيادة العليا للإله. لقد اعترف الشارحون فيما يخص كلا المقطعين أن الأمر يتعلق بقصة المجاعة التي عانى منها المكّيون عندما أمر النبي، بعد هجرته إلى المدينة، بقطع الطريق على القوافل المحملة بالمؤونة والآتية من سوريا:

> «وإن الذين لا يؤمنون بالآخرة عن الصراط لناكبون. ولو رحمناهم وكشفنا ما بهم من ضر للجوا في طغيانهم يعمهون. ولقد أخذناهم بالعذاب فما استكانوا لربهم وما يتضرعون».

(المؤمنون ـ الآيات من ٧٣ ـ ٧٥)

إن «الضر الذي بهم» و «العذاب» الواردين في المقطع السابق، يشير كلاهما، حسب المعلقين الكلاسيكيين، إلى المجاعة التي حدثت نتيجة المحاصرة. أكثر من ذلك، فإن الطبري يورد أن أبا

سفيان ربما كان قد ذهب إلى عند النبي لكي يقول له:

«أنت تدعي أن الله قد جعلك رحمة للعالمين، في الحقيقة أنك تقتل رجالنا بالسيف وتجعل أطفالهم يموتون من الجوع»[٦٣].

في المقطع الثاني نلاحظ أنه، في الوقت الذي يشار فيه إلى المجاعة بشكل أكثر صراحة، فإن الحدث يدمج في المثال المألوف للمدينة التي عصت ربها فعاقبها ويفقد بذلك صفته التاريخية لكي يتخذ شكل العبرة أو العظة غير المرتبطة بزمن محدد:

«وضرب الله مثلاً قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغداً من كل مكان فكفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون».

(النحل ـ الآية ١١١)

من الممتع أن نلاحظ أن الشارحين والمعلقين الكلاسيكيين يتصرفون بطريقة معاكسة تماماً للخطاب القرآني: ففي الوقت الذي يمارس فيه هذا الخطاب إلغاء التفاصيل المادية والتسميات الصريحة والحكايات المحسوسة ـ الواقعية لكي يهتم ويفضل على كل ذلك تعددية معاني اللغة الدينية (أي المجازات ـ الأمثال والحكم ـ مفردات الخطيئة ـ مفردات العمل العادل الخ)، نجد أن علم التفسير الكلاسيكي يضاعف من المطابقات بين الأسماء الصريحة للأشخاص والأمكنة، والتدقيقات الزمنية، وإعادة تشكيل الظروف «التاريخية» «لأسباب النزول». يدل هذا الموقف على خصيصة ثابتة ومستمرة للوعي الديني الذي لا يستطيع التفريق بين الأسطورة والتاريخ، أو الخيالي والعقلاني، أو العجيب الساحر والواقعي الحقيقي، كما سوف يفعله تدريجياً العلم الحديث، وإنما على العكس من كل ذلك، يربط بشدة بين كلا المستويين من الوعي والمعنى.

إن التدخل الفعلي للإله في التاريخ (مثلاً حبس المطر، إرسال الكوارث والنكبات للشعوب التي عصته، التصفية الجسدية لأحد المعارضين أو العشيرة أو لشعب بأسره، أو تطبيق العقوبات النموذجية. . .) منتظر ومتوقع كأنه حدث طبيعي ونظامي، لكن في الوقت نفسه، متعالٍ وبالتالي فهو اجباري (قسري)[٦٤].

أن يتجسد كلام الله في لغة بشرية، أن تكون تدخلاته تخص مباشرة أنواعاً من السلوك والمجتمعات والأشخاص والأمكنة المعروفة التي يمكن التحقق منها بواسطة التجربة المحسوسة، أن تنظم أوامره ونواهيه مسيرة التاريخ الأرضي ـ الواقعي لكل الأزمنة الآتية، فإن كل هذه الأشياء تشكل، في آن واحد معطيات طبيعية ـ وفوق طبيعية، ترسخ بدورها نوعاً من النظرة للوجود ونوعاً من التشكيل السيكولوجي للوعي[٦٥]، وهي بالتالي تشكل أسلوباً في عمل الإحساس والتوصيل والفهم.

من المهم جداً أن نحدد عندئذ، من وجهة نظر تاريخية وسيكولوجية، ظهور ذلك الشيء الذي سوف يفرض نفسه طيلة قرون عديدة باسم العقل الاسلامي. نعني بهذا المصطلح تلك الاستراتيجية الدقيقة اللجوج للسيطرة على التاريخية[٦٦] بواسطة (أو بمساعدة) النماذج المعنوية

والتشريعية والتجريبية الكبرى التي وصلت إلى مرحلة التمام والاتقان منذ تجسداتها الأولى في تاريخ الأمة، والتي حفظت في لغة إلهية «لا يمكن تقليدها» = (معجزة) كما سوف تعلمنا الأرثوذكسية؛ فهي إذن مقدسة لا يمكن مسها. سنرى ضمن أية ظروف تاريخية وثقافية سوف تُبلوَر الأساليب والممارسات التقنية التي يستخدمها هذا العقل (مفردات ومحاكمات عقلية وموازين وتحديدات)، ثم تختزل وتقلص إلى ترديدات تقليدية متحجرة في العصر السكولاستيكي الاتباعي. لنتذكر هنا جيداً أنه منذ عام ٦٣٢م حين غاب الرئيس المهاب للأمة (النبي)؛ فإن نموذج العمل التاريخي[٢٧] «الاسلامي» كان قد فرض نفسه بالشكل الكافي من الوضوح والرسوخ على جماعة المعتنقين (للدين الجديد)، لدرجة أنه قد أتيح (لعقل دولة) ما، متجاوز للروح القبلية، أن ينتصر ـ تحت اسم الخلافة ـ على النظام القديم للعصبية وللأنساب العربية. أتيح لهذا الأخير (نظام العصبية القبلية) أن يؤكد نفسه من جديد من جراء مقتل الخلفاء الثلاثة الأخيرين في المدينة، ثم بواسطة الانتصار السياسي للفرع الأموي على الفرع الهاشمي؛ الذي سوف يأخذ المبادرة من بعد بدوره على يد العباسيين.

مهما يكن من أمر فإن الأمويين، في الوقت الذي اعتمدوا فيه على تحالفاتهم التقليدية القبائلية، كانوا قد شاركوا في تقوية وتوسعة مجال التساند والترابط العملي ما بين: دولة مركزية وموحدة، وكتابة عربية تحولت تدريجياً إلى أداة للسلطة السياسية والثقافية، ثم أخيراً أرثوذكسية دينية فرضت عن طريق القوة. (راجع اضطهاد الخوارج والشيعة).

نحو محاور جديدة للتحليل:
دين ـ دولة ـ دنيا

هكذا، وبعد أن تعرضنا للمشكلة من منظور مزدوج (الاعتماد على السيكولوجيا التاريخية من جهة، وعلى الانتربولوجيا السياسية من جهة أخرى) فإن مسألة الروابط بين الاسلام والسياسة تبدى لنا مضاءة من جديد، وبشكل جديد تجهله الرؤيا الاسلامية التقليدية التي لا تزال مهيمنة كما ويجهله المنهج الاستشراقي الذي تسيطر عليه الفكرة الدوغمائية القائلة بأن قضية الفصل بين الروحي والزمني قد تحققت تماماً في الغرب منذ الجملة المشهورة «أعطوا ما لقيصر لقيصر...»، ثم خصوصاً في فرنسا منذ قانون ١٩٠٥!

إن مشاعر «النقمة والسخط» التي تعكسها التعليقات الغربية، على شتى المستويات الثقافية، بخصوص ما يجري الآن في ايران، تعبّر بصدق عن احساس جدالي (وهجومي) عتيق جداً تجاه الإسلام، سواء ذلك في الغرب المسيحي أو المعلمن.

لذا، فإنه يبدو لنا ضرورياً أن نعيد التأكيد على المواقف التالية من أجل إكمال بحثنا:

١ ـ إن التصور الشامل لإله متعال؛ محرك لتاريخ البشر وفاعل فيه على السواء شيء (أو معطى) موجود عند جميع أولئك الذين يسميهم القرآن «أهل الكتاب» (أي اليهود والمسيحيين). يعد هذا الاصطلاح الأخير ذا بعد تيولوجي سلبي، ولذا لا يمكن القيام بقراءة تاريخية ـ اجتماعية له إلّا بإحلال تعبير مجتمع الكتاب، محله؛ أي المجتمع الخاضع لحالة تأويلية، تفسيرية.

٢ ـ إذا كانت الحداثة تعرَّف بأنها الانتقال من حالة الوعي الديني الذي لا يتجزأ؛ أي الذي يفترض بأن العامل الميتافيزيقي يشمل ويحتضن ويؤسس ويكون جميع الكائنات المحسوسة، إلى حالة الوعي الايجابي الواقعي الذي يرى أن التعالي والأسطورة والرمز. . ليست إلّا وسائل لإنجاز الأنظمة السيميائية[٢٨]؛ فهي إذن مجرد تصورات عن الواقع التجريبي الملموس، إذا كان ذلك هو تصورنا ـ فعلاً ـ للحداثة فإنه ينبغي الاعتراف بأن حداثة كهذه هي الآن اشكالية اكثر من أي وقت مضى. إنها إشكالية ضمن مقياس أن جميع السلطات السياسية الراهنة هي في حالة بحث عن سيادة (أو شرعية تتكىء عليها) ولكنها غير موجودة. فيما وراء كل المقالات التقليدية المدبجة عن العلاقات بين الدين والسياسة، فإنه ليمكن القول بأننا نعيش الآن بلغات وتصرفات مختلفة ـ إحدى الحالات المحدودة لوضعنا البشري. من وجهة نظر تاريخية، يمكن القول بأن التوتر الخلاق بين السلطة والسيادة العليا هو في الغرب ـ بالمعنى الواسع للكلمة ـ الأكثر تقدماً والأكثر جرأة.

٣ ـ إن التجربة التأسيسية قد استخدمت مقولات التصور ذاتها (كالتحالف مع الكائن المطلق ـ انتظار النجاة ـ المطالبة بالعدالة ـ الحفاظ على الكائن الانساني. . .) ونفس قوى الديالكتيك التاريخي ـ الاجتماعي (أقلية مبدعة ايديولوجياً ضد اوليغارشية سياسية ـ دينية) مثلها في ذلك مثل كل الحركات الكبرى في التاريخ، التي أسست أملاً جماعياً. إنه إذن، لخطأ كبير أن نتحدث عن خصوصيتها (خصوصية التجربة التأسيسية لمحمد) إذا كان المقصود بالخصوصية إرجاع التجربة إلى جوهر أو ماهية ميتافيزيقية أولية لا تختزل (أو لا علاقة لها بأي شيء آخر).

بالمقابل، من الممكن أن نجد في هذه التجربة السمات الخصوصية المتميزة التالية:

ـ عقائدياً: نجد أنها ترتكز على وحدانية صارمة (فكرة التوحيد) رافضة كل وساطة بين الإنسان والله بعكس اليهودية التي تستخدم الأرض الموعودة كوسيط، وعكس المسيحية التي هي مؤسسة على وساطة المسيح، ثم على الطبقة الهرمية الكنسية. سوف نرى فيما بعد كيف أن التوحيد قد مارس دوراً تحريمياً (اقصائياً) لكل سلطة بشرية مقطوعة عن المطلق = الله (انظر تجربة ابن تومرت في المغرب الكبير).

ـ معنوياً Sémantiquement: هي مشدودة إلى القرآن كفضاء كطراز معياري لتجسد المعنى في اللغة العربية.

ـ مكانياً Spatialement: هي مركزة حول الكعبة، والمنطقة الأرضية المحيطة بها (الحرم)، ثم المدينة.

ـ زمانياً Temporellement: إنها محصورة في فترة النبوة ثم (بعد عمليات إسقاطية طويلة) في فترة الخلافة في المدينة (١١ ـ ٤٠هـ = ٦٣٢ ـ ٦٦٠م) فيما يخص السنة، ثم في سلسلة الأئمة فيما يخص الشيعة (أي بعد ٣٦هـ = ٦٥٦م).

ـ عملياً Pragmatiquement: يكمن ذلك في تمثُّل الذاكرة الجماعية، لكل أنواع السلوك والتصرفات والقرارات والمواقف والأذواق والمقاصد وحتى الصمت الخاص بالنبي، وذلك من

أجل اعادة ممارسة كل هذه الأشياء حرفياً، في جميع الظروف والسياقات التاريخية منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا!.

٤ ـ إن هـذه المشكلة ـ من وجهة نـظر التـاريـخ الـداخـلي للمجتمعـات التي لامستها هـذه التجربة ـ لا ينبغي لها أن تبقى محصورة ضمن اطار البحث المجرد والمعيـاري فيما يخص عـلاقات الـدين والفلسفة طبقاً لمثال ابن رشـد (أنظر فصـل المقال)، أو عـلاقات السيـاسة والـدين طبقاً لنموذج جماعة الأخلاقيين (أنظر أعـمال مسكويـه)، أو حتى قضية الـروحي والزمني التي طـرحت ضمن منـظور ضيق وجدلي تعسفي في صراع الكهنـوتية والعلمانيـة (الغرب)[٢٩]. مـا ينبغي فعله الآن هـو توسيـع نطاق البحث والكشف عـلى مستـوى الـذرى الثـلاث من العمـل والفهم التي افتتحت نتيجة للتجربة التأسيسيـة، والمكونـة في حقيقة الأمـر لكل تجـربة بشريـة: هذه الـذرى الثلاث هي التي كانت قد دعيت من قبل التأمل الاسـلامي بـ دين ـ دولة ـ دنيـا (= د. د. د.) (الـدالات الثلاث). كـانت علاقـات متعددة قـد حيكت بين هـذه الذرى الثـلاث كـما انـه قـد مورست فيما بينها ضغوط متبادلة متغيرة منذ زمن طويل وحتى يومنا هذا.

إننا نأمل، بسبرنا أغوار التقلبات والتحولات التـاريخية لهـذه العلاقـة الثلاثيـة، أن نكون قـد زحزحنا كل الاشكاليات والمواقع التقليديـة عن مواقعهـا في الإسلام، وذلـك فيما يخص وظـائف ومعاني كل من العاملين: الديني والسياسي[*].

(*) عندما فكرت في نقل هذه الدراسة إلى اللغة العربية، كان يدفعني إلى ذلك أمور ثلاثة:

١ ـ الاتـاحة لاكـبر قدر ممكن من القـراء العرب الاطـلاع على نـوع جـديـد من التفكير ومن البحث العلمي الدقيق الممارس اليوم في البيئات الغربية الطليعية. إنني لا أقصـد بذلـك التأكيـد على نـوع من التعالي والغرور الذي قد يشعـر به الغـرب تجاه بلدان العـالم الثالث (وفي طليعتهـا نحن)، وإنما أردت أن أقرر واقعاً: ذلك أننا ما دمنا لم ندخل بعد مرحلة البحث العلمي المنتج والأصيل فسـوف نظل مضـطرين إلى الترجمة والنقل، وليتنا نحسنهما. وإذا كان صاحب هذه الـدراسة يعـد الآن واحداً من أهم الأصـوات المسموعة عالمياً فيما يخص البحوث والدراسات حول الإسلام، فهو أيضاً يعـد ـ دون مبالغة أو تحيز ـ أول مثقف مسلم يمارس تطبيق المناهج النقدية الحديثة، على الظاهرة الاسلامية، بكل تمكن واقتدار.

٢ ـ مكافحة الاتجاهات الارتجالية والايديولوجية واللاتاريخيـة في قراءة الـتراث، التي تغص بها السـوق الثقافية العربية. إن هذه الاتجاهات التي تتصدى لما يسمى بدراسـة التراث دون أي إلمام بمناهج البحث التـاريخي الحديث أو التمكن من استخـدام أدواته، لا تفعـل شيئـاً إلاّ أن تسقط طمـوحـاتهـا ومـواقفهـا الايديولوجية الراهنة على هذا التراث من أجل أن تجعله يقول ما لا يريد قوله، ومن أجـل أن تستنجد بـه في معاركها الحاضرة ضد الخصوم الايديولوجيين الآخرين، الذين يلجأون غـالباً إلى العمليـة نفسها. إنني أعرف أن هناك تسـاؤلاً سريعاً وحاداً ينتظرنا في منعطف الطريق قائلاً:

إنكم تدينون الايديولوجيا وتدعون إلى تحرير الفكـر العربي المعـاصر منها (لأنـه يكاد يغص بهـا حسب قولكم)، حسناً، لا بـأس، لكن أنتم؛ أنتم أيضاً، ألستم في حقيقتكم ايـديولـوجيين؟ ألستم تحملون في أعمق أعماقكم جراثيم ايديولوجية؛ ألستم تنطلقون من مواقع معينة؟ إذن، ما الذي يسـوغ لكم أن تدينوا الآخرين وتنسوا أنفسكم؟

=

= لقد طرحت السؤال بالطريقة التوضيحية العادلة، وبالحد الكافي من الهجوم حتى لا يبقى هنالك من مزيد للتساؤل أو للاحتجاج. صحيح أنه ليس هنالك من مقال أو كتابة بريئة كل البراءة من بعض النوايا المسبقة، أو من بعض التوجهات النفسية والذوقية الخاصة. صحيح أيضاً أنه يلزم الحد الأدنى من الحماسة (هل الحماسة ايديولوجية؟) من أجل أن ينخرط الانسان في تجربة ثقافية أو حياتية معينة. إن الإنسان إنسان يحس ويحب ويكره، ثم يقبل ويرفض ويتخذ موقفاً. صحيح أيضاً أنه معرض لضغوط بيئية وجنسية وتربية ثقافية معينة قد لا يستطيع التحرر منها دفعة واحدة، أو أنه لن يستطيع التحرر منها نهائياً طوال حياته كلها.

لكن صحيح أيضاً ـ وهنا يجدر الانتباه ـ أن هنالك مواقف أقل ايديولوجية من غيرها بكثير. هنالك مواقف تحترم الحرية الفكرية والعلمية الخالصة لأنها تؤدي إلى الكشف وتؤدي إلى الفهم، ومن قال بأن الكشف والفهم واختراق المجاهيل ليست من خصائص الإنسان؟ إن الإنسان ليس «حيواناً» ايديولوجياً فقط وانما هو «حيوان» معرفي ايضاً. إن البحث العلمي الجاد هو ذلك البحث الذي يحرض الباحث على أن يقيم مسافة معينة بينه وبين معتقداته الحميمة الخاصة. إنه يتطلب منه أن يعلق على الرف، وقدر الإمكان، كل ما يحول بينه وبين الانفتاح الذهني الكامل على مجال دراسته حتى ولو توصل في نهاية المطاف إلى نتائج واستخلاصات تتعارض تماماً مع تصوراته وميوله ومعتقداته الشخصية الحميمة. لكنه لن يستطيع القيام بذلك ما لم يتسلح جيداً بأساليب وطرق البحث التاريخي والألسني والسوسيولوجي الحديث.

٣ ـ الأمر الثالث هو عملي (ذرائعي). إنني أعتقد أن تبديد الغيوم والضباب اللذين يرينان على تصوراتنا ونظرتنا لماضينا هو أمر في غاية الأهمية والإلحاح اليوم.

إنني أعرف أننا نعيش مرحلة حضارية معينة لا تسمح لنا بأن «نتجاوز الحدود» في لا أسطرة التراث ولا أدلجته، وذلك لئلا نخدش حساسية «الجماهير» التي تبقى مستندة ومطمئنة ـ ضمن واقعها الصعب الراهن ـ إلى رموزها الكبرى وأناها التاريخية المستمرة.

لكنني أعرف أيضاً أن تجديد هذا التراث، وتجديد أهميته واحترامه يتطلبان منا الأخذ بمناهج البحث التفكيكي ـ النقدي (على حد تعبير محمد أركون)، فكيف نتصرف، أو كيف نوفق في المحافظة على هاتين المهمتين معاً؟

نتصرف بأن نمضي قدماً في مجال البحث النقدي الحر والمسؤول، دون نكوص أو تراجع، لكن مع عدم الارتجال والتهور والإسراع في إطلاق الأحكام ثم الوقوع في متاهات اليأس والعدمية والضياع.

إن تحرير «الجماهير» فكرياً وحياتياً، ودفعها في طريق الثورة الحقيقية الآتية، لا يتم إلاّ بتحرر الطليعة المفكرة من هذه الجماهير أولاً، وبتحملها المسؤولية التاريخية في كشف الضباب والأوهام (الثيولوجية والايديولوجية) عن سطح ماضينا المغرق في القدم والعلو، وعن سطح حاضرنا المغرق في السقوط والانحدار.

هكذا، وعندما تبدأ كتل الضباب والأوهام بالانكشاف، شيئاً فشيئاً، عن رؤيتنا للتاريخ وللأشياء، عندما يأتي وقت تستطيع فيه الجماهير الواسعة من الشعب أن تعي واقعها، وأن تشاركنا هذا الانكشاف الهائل والمدوي والساطع كالشمس في شرقنا الدافىء الحزين، عندها نستطيع أن نقول بأن زمن الثورة قد أزف. =

= بقيت نقطة أخيرة:

إن من أهم الإشكالات المعرفية التي تواجه الثقافة العربية اليوم، هي مشكلة الترجمة: ترجمة متجمات ومصطلحات العلوم الانسانية الحديثة من ألسنيات (بكل أنواعها) وسيكولوجيا تاريخية، وسوسيولوجيا تطبيقية وانتربولوجيا سياسية الخ.. إن حجم المهمة يبدو كبيراً، بل أكبر بكثير من عدد المشتغلين من الدارسين العرب في هذا المجال. فبالإضافة إلى أنهم لا يشتغلون بشكل منسق فيما بينهم، وبالإضافة إلى اختلاف تكوينهم ومشاربهم الفكرية والعلمية، أو بسبب كل ذلك، نجد أن المصطلح الاجنبي الواحد «يحظى» بالعديد من الترجمات المختلفة والمتغايرة، وأحياناً المتناقضة!

إنني اعتقد أن مرحلة طويلة نسبياً من الضياع و «الخربطة» سوف تمر قبل أن نتمكن من بلورة مصطلحات العلوم الانسانية الحديثة في اللغة العربية. كما أنني ميال إلى التفكير بأن قانون «داروين» في الاصطفاء الطبيعي سوف يأخذ دوره في هذا المجال! إن المصطلح الأقوى والأصح هو الذي سيفرض نفسه حاكماً على بقية المصطلحات الضعيفة والهشة بالموت والانقراض.

ضمن هذا الاطار من التوجه والفهم، نقدم هذه الترجمة وترجمات أخرى قد تجيء (المترجم).

الفصل الخامس

الهوامش والمراجع

(١) لا يوجد حول الموضوع أية فهرسة (بيليوغرافيا) نقدية دقيقة. إن كتاب السيد مونتغمري واط الصغير «الفكر السياسي الاسلامي» (منشورات ادنبرة ١٩٦٨) يحتوي على بعض الملحوظات الممتعة والمفيدة ولكنه يظل سريعاً جداً ووصفياً جداً أيضاً. كان هنري لاوست قد ألحّ كثيراً في كل أعماله على أهمية الشروط السياسية لنشوء الدين الاسلامي ونطوره، ولكنه اكتفى بذكر الوقائع والاسماء دون تحليل نقدي. انظر كتابه: «الانشقاقات في الاسلام» طبعة ثانية ١٩٧٧ (عن بايو)، ثم كتابه «سياسة الغزالي» ١٩٧٠، وأما فيما يخص الفترة الحديثة فأنظر: روزنتال: «الإسلام في الدولة القومية الحديثة»، ١٩٦٥، لندن.

(٢) الكتابات التي أثارتها الأحداث السياسية (وخصوصاً عندما يتعلق الأمر ببلد بترولي) ينبغي الا توهمنا بوجود دمج فعلي للمعرفة الاسلامياتية داخل البحث العلمي الابتكاري المعاصر. أنظر فيما يخص هذه النقطة دراستنا التي بعنوان: «نحو اسلاميات تطبيقية» المنشورة في كتاب: «تاريخية الفكر العربي الاسلامي» ترجمة هاشم صالح - بيروت، ١٩٨٦.

(٣) راجع الهامش رقم (١).

(٤) المقصود كما سنرى: عقل اسلامي + عقل دولة.

(٥) تكلمنا على مفهوم هذا المصطلح مطوّلاً في الفصول السابقة.

(٦) هناك بالتأكيد أرثوذكسية سنية وشيعية وخارجية، وحتى مالكية وشافعية واشعرية الخ... تماماً كما هي الحال فيما يخص الخطاب الاستشراقي. فإن التوجه السني للوي غارديه يتعارض مع اليقينيات الشيعية لهنري كوربان. توضح لنا هذه الحالة الحاجة الملحة للقيام بعملية نقد للخطاب الاستشراقي.

(٧) فيما يخص هذا النظام المعرفي انظر كتاب «الفكر العربي» لمحمد اركون ١٩٧٩ ص ٥٩.

La Pensée arabe P. U. F.

(٨) فيما يخص هذا المقطع انظر كتابنا «قراءات في القرآن» الفصل الثالث «قراءة الفاتحة» والفصل الرابع «قراءة السورة الثامنة عشرة، سورة أهل الكهف».

(٩) إن هذه الطيبولوجيا (علم الأنواع) التي اقترحها بول ريكور بالنسبة للنصوص التوراتية موجودة بسهولة في القرآن.

(١٠) يخلط الناس عادة بين هذين المصطلحين المختلفين، فيستخدمونها بنفس المعنى. إن هذا خطأ، ذلك أن مصطلح السيادة العليا هو أهم وأعلى من مصطلح السلطة الفعلية - السياسية. فالواقع أن أي سلطة سياسية هي بحاجة لسيادة عليا تشرع لها وجودها وتسوغه (م).

(١١) ظهر مصطلح التأريخانية Historiciste للمرة الأولى عام ١٩٣٧، وهو يعني دراسة الأشياء والاحداث في علاقتها بالظروف التاريخية. يمكن القول أيضاً بأن التاريخانية Historicisme تعني أن كل حقيقة (أو شيء) يتطور مع حركة التاريخ. (المترجم، اعتهاداً على قاموس روبير).

(١٢) إن صفات الله المشهورة التي ولّدت مناقشات تيولوجية لا نهائية كانت في الواقع قد مارست دورها كأحد الحوافز الكبرى للتاريخ الاسلامي ضمن مقياس أنها قد شكلت فضاء معنوياً مطلقاً حيث يولّد الوعي الديني يومياً رغبته الابدية (= العشق باللغة الاسلامية الموروثة) أو عطشه لملاقاة الأحر والاتحاد به. ثم الاتحاد بالكائن المطلق والمعنى المليء الذي «يتجاوز الخير والشر» للوضع البشري.

(١٣) معنى القوسين الصغيرين المحيطين بكلمة المؤمنين سوف يتجلى للقارىء فيا بعد.

إن الخطاب «الإسلامي» المصاحب «للثورات» التي نشهدها اليوم، هو في طريقه لتعرية كل تعسفات وأخطاء التعالي (دون أن يعرف ذلك أو دون أن يريده) وذلك عن طريق استخدامه لمفردات وشعارات «ثيولوجية»؛ ذات محتوى صراعي - اجتماعي ورهانات مادية واضحة.

(١٤) الفاعل الأول L'actant premier = الله.

الفاعل الوسيطي L'actant Médiateur = الأنبياء.

الفاعل الثالث Le Troisième actant = البشر: مؤمنون/ وغير مؤمنين.

(١٥) انظر كتاب توهيشيكو ايزوتسو: «المفاهيم الأخلاقية - الدينية في القرآن» (بالانكليزية).

Tohishiko Izutsu. Ethico - religions concepts in the Qur'an Montréal 1966.

(١٦) المقصود بكلمة (تأريخي) هنا كتاب التاريخ Historiographie وليس التأريخانية Historicisme التي عرفناها سابقاً. ويشير أركون هنا إلى كتب التاريخ الاسلامي من الواضح أن القراءة الابتكارية التي يقدمها اركون هنا لأيات القرآن ومفرداته هي قراءة تزامنية Synchronique وليست قراءة «إسقاطية» أو تيولوجية. نقصد بذلك أنه يكشف عن المعنى الأولي والأصلي لكلمات مشحونة تيولوجياً بكثافة هائلة ككلمة «مؤمن» و «دين» و «مسلم» و «كافر»، الخ... ويبين أن معناها في زمن النبي وقبل انتصار الرسالة لم يكن هو ذاته معناها بعد انتصار الاسلام. كان لها معنى تاريخي واقعي فأصبح لها معنى تيولوجي فيا بعد.

(١٧) فيا يخص الاطار القصصي الذي يرافق هذه الأيات لدى المفسرين المسلمين انظر: حمزة بو بكر: «القرآن» ترجمة جديدة للفرنسية مع تعليقات. باريس ١٩٧٢ جزء ثان ص ١١٥٧

H. Boubakeur: Le Coran.

(١٨) في الواقع، إن نص «الصحيفة» كان قد أهمل زمناً طويلاً من قبل المسلمين. إن هذا الشيء ذو دلالة واضحة يعبر عن رؤية تيولوجية صرفة للتجربة التأسيسية (لا رؤية تاريخية).

(١٩) أصدر ر. ب سيرجنت المختص بهذه الوثيقة الثمينة مؤخراً طبعة نقدية لها مع تعليقات وشروحات دقيقة وذلك في دراسته: السنّة الجامعة، حلف مع يهود يثرب وتحريم يثرب: تحليل وترجمة الوثائق المتضمنة في الوثيقة المدعوة «بصحيفة المدينة».

R. B. Serjeant: The Sunna Jâmi'a.a pacts with the yathrib Jews and the tahrîm of Yathrib: analysis and translation of the documents comprised in the So - colled «Constitution of Medine». in Bsoas 1978/1 pp. 1-40.

يمكن للقارىء ضمن المنظور ذاته أن يطلع على دراسة تاريخية - نقدية للنص القرآني في كتاب م. برافمان: «الخلفية الروحية للإسلام الأولي: دراسات في المفاهيم العربية القديمة» ليدن ١٩٧٢.

M. Bravmann: The spiritual back ground of early Islam. studies in ancient arab concepts.

(٢٠) فيما يخص التمييز المتدرج لمعاني كلمة «المؤمنون» المطبقة على كل الأشخاص الذين يشملهم الأمان، وفيما يخص كلمة «المسلمون» المخصصة لاتباع الدين الجديد فقط معارضة لهم مع اليهود، انظر ر. ب. سيرجنت المصدر السابق ص ١٣ - ١٤.

(٢١) البحث المشار إليه هنا منشور في كتاب
«L'Etrange et le merveilleux dans L'Islam Médiéval : . . . Ed. Jeune Afrique, 1978, Paris

(٢٢) يمثل تاريخ النجاة L'Histoire de Salut نوعاً من الزمن الديني المنسجم والمقدس، وهو يشمل بطبيعة الحال الزمن الأخروي. إنه غير الزمن الطبيعي - الواقعي للبشر؛ الذي هو زمن غير منسجم، ومتقطع ومتغير (م).

(٢٣) انظر تفسير الطبري الجزء الثامن عشر. وقد استشهد بهذا النص حمزة بو بكر في كتابه المذكور آنفاً، الجزء الأول ص ٧٠٨.

(٢٤) انظر البراهين التي طلبها المعارضون من محمد لكي يبرهن على صحة الوحي في دراستنا: «مشكلة الصحة الإلهية للقرآن» في كتاب «قراءات في القرآن».

ثم انظر أيضاً كتاب ج. ويدنغرين: محمد رسول الله، وصعوده (ارتفاع شأنه بالتدريج). مطبوعات مدنية اوبسالا - فايسبادن ١٩٥٥.

G. Widengren: Muhammad, the apostle of God and his ascension.

(٢٥) إبان الانتصار الأولي للمصريين على اسرائيل في اوكتوبر ١٩٧٣، ظنت الجماهير أن ملائكة الله قد تدخلت لمساعدة المحاربين المسلمين تماماً كما حدث في بدر. بنفس الطريقة، فإن المغاربة كانوا يرفعون المصاحف أثناء المسيرة الخضراء مثل انتصار التحكيم في صفين عام ٦٦١م. من الممكن أن نضاعف الأمثلة من هذا النوع التي تدل على استمرارية نوع من الفهم وطريقة التعبير التي تستخدم رمزاً شعبوياً راسخاً منذ زمن طويل.

(٢٦) تعرف التاريخية بأنها ذلك الامتياز الذي يتمتع به الإنسان في انتاج التاريخ بكل أحداثه ومؤسساته المادية والثقافية. أما السيطرة على التاريخية من قبل الاسلام المثالي فتعني تدخل هذا الأخير كمعرفة نموذجية من أجل تسريع حركة التاريخ أو إبطاء هذه الحركة ولجمها في المجتمعات الاسلامية (م).

(٢٧) هذا المصطلح الهام مستعار من آلان تورين وقد ترجمناه في مكان آخر «بنظام العمل التاريخي» وهنا نترجمه بنموذج العمل التاريخي، وكلاهما واحد (Systéme d'action historique).

أنظر:

Alain Touraine: Production de la Société, seuil 1973.

(٢٨) المقصود بالأنظمة السيميائية هنا (التي هي مصطلح ألسني حديث) كل تظاهرات الدلالة والمعنى في صلب الحياة الاجتماعية للبشر. إنها تشمل اللغة، وأسلوب التحدث، وأنظمة المرور، وطريقة الأكل... الخ. ومن الواضح أن هذه الأنظمة تختلف من مجتمع إلى مجتمع، ومن حضارة إلى حضارة أخرى (م).

(٢٩) انظر دراسة اركون: الاسلام والعلمنة التي ترجمناها في كتاب: تاريخية الفكر العربي الاسلامي.

القدسي والثقافي والتغيير

مفهوم السيادة العليا
في الفكر الإسلامي

لا أهدف من هذه الدراسة (*) إلى أن أستعرض مرة أخرى المنشأ التاريخي لمختلف الاتجاهات العقائدية الخاصة بمفهوم السيادة العليا في الإسلام. ذلك أن عملاً كهذا كان قد أُنجز في كتب ومقالات عديدة سابقة[1]. ولكن الدراسات الأكثر حداثة (أقصد من حيث الزمن) تركز همها على مفهوم السلطة بصورتها السياسية المباشرة أكثر من أي شيء آخر: أقصد السلطة كما تتجلى على مستوى الدولة. إنها لا تهتم بمسألة السيادة العليا ـ أو المشروعية ـ إلاّ نادراً. ونلاحظ أن المنهجية الاستشراقية تظلّ سردية وصفية أكثر مما هي نقدية، في حين أن التصور الإسلامي للأمور يظل خاضعاً لضغط الحاجيات الايديولوجية من أجل تبرير الأنظمة الحالية في المجتمعات المدعوة إسلامية وخلع الشرعية عليها. لهذه الأسباب كلها، يصبح من الملح والعاجل أن نبتدىء بتقييم نقدي لمفهوم السيادة في الفكر العربي ـ الاسلامي ضمن المنظور الذي اقترحته في كتابي: «نقد العقل الاسلامي ـ تاريخية الفكر العربي الاسلامي».

(*) ترجمتُ هذه الدراسة من الإنكليزية إلى العربية مباشرة لأنها غير موجودة في النص الفرنسي. وهي تمثل مساهمة الأستاذ أركون في المؤتمر العلمي الذي انعقد في الدانمرك حول «الإسلام والدولة والمجتمع» بين (٣٠) أغسطس و (١) سبتمبر ١٩٨٤. وبعد اطلاعي عليها أحسستُ بالضرورة الملحة لترجمتها لأنها تشكل تكملة ـ حاسمة في رأيي ـ لأحد المحاور الفكرية الأساسية التي تشغل بال أركون وكل المهتمين بمصير المجتمعات العربية والاسلامية: إنه موضوع السلطة ومشروعيتها. من المعروف أن الباحث الكبير كان قد خصص للموضوع نفسه دراستين كاملتين في السابق هما: «السيادة العليا والسلطات السياسية في الإسلام» التي ظهرت في كتاب «تاريخية الفكر العربي الاسلامي» الذي ترجمناه مؤخراً. ثم هناك دراسة أخرى تظهر في هذا الكتاب بعنوان: «مدخل لدراسة الروابط بين الاسلام والسياسة». وقد اعترف لي أركون شخصياً بأنه شعر بضرورة توضيح هذا الموضوع الحاسم أكثر مما فعل في السابق والسير به حتى نهايته لأن نقاطاً مظلمة عديدة قد بقيت دون إضاءة ودون تحليل (أو أنها لم تحلل بما فيه الكفاية في الدراستين الهامتين المذكورتين آنفاً). في هذه الدراسة التي نقدمها اليوم يجد القارىء المطلع على ترجماتنا السابقة أجوبة فعلية على الأسئلة التي قد تكون بقيت عالقة في ذهنه دون جواب. أو هذا ما نأمله على الأقل (المترجم).

وقبل أن نبدأ تحليلنا للأمور فإنه يلزم التذكير ببعض الحقائق والوقائع الأساسية والأولية. سوف نطرح هذا السؤال: هل هناك من مؤلفين أو نصوص أو فترات زمنية يمكن اعتبارها مؤهلة للدراسة التقليدية والنقدية والتقييم الحاسم أكثر من غيرها؟ وهل من الممكن استكشاف نوع من التمفصل والترابط الوثيق بين مستويات السيادة العليا كما كانت قد تجلت وصورت في الفكر الإسلامي أثناء عصريه الكلاسيكي والمعاصر معاً؟ سوف نحاول فيما يلي الإجابة عن هذين السؤالين الصعبين قبل أن نقترح بعض الآراء والأفكار الشخصية فيما يتعلق بموضوع السيادة العليا والسلطات السياسية.

أولاً: قضايا منهجية

أول صعوبة ينبغي علينا مواجهتها هي مسألة المفردات والمصطلحات المستخدمة من قبل المفكرين القدامى والمعاصرين بخصوص معالجة الظاهرة الدينية ودراستها. لقد قيل الكثير أو كتب الكثير عن السيادة العليا وعامل التقديس والطقوس والشعائر والاعتقاد والايمان، الخ... وذلك من أجل تشكيل تيولوجيا مثالية (أو علم لاهوت مثالي) أو تطبيق نظام ايديولوجي في التفسير والفهم! نجد، من وجهة النظر هذه، أن تنظير الماوردي مثلاً أو الغزالي لا يختلف في شيء عن تنظيرات دوركهايم أو علماء الاجتماع الماركسيين بخصوص الدين[٢]... إن الوسيلة الوحيدة لإضاءة المسألة تكمن في استكشاف البنية الايديولوجية التي كتب فيها النص، أي نص. ولكننا لا نستطيع القيام بذلك هنا بشكل كامل، سوف نكتفي فقط بالتعرض للجوانب التي تحتاج إلى تحليلات جديدة من أجل التمهيد لبلورة نظرية متفهمة وموضوعية لمفهوم السيادة العليا أو المشروعية العليا. لكن نحقق هذا الهدف لا يلزمنا فقط إعادة استكشاف الخلفية التاريخية لكل نص من النصوص المدروسة ولكل فترة من الفترات، وإنما يلزمنا أيضاً أن نمتلك معياراً فلسفياً رائزاً من أجل التقييم الحديث لكل المشاكل المتعلقة بالسيادة العليا. إن المعيار الفلسفي أو المرجعية الفلسفية هامة جداً بالنسبة لموضوعنا ومفيدة للأسباب التالية:

١ - لأنها كانت قد حُذفت وصُفّيت من قبل كل الفقهاء الذين ساهموا في بلورة نظرية السيادة العليا في الإسلام. فقد حصلت في الماضي مجابهة ومنافسة بين الفقهاء والفلاسفة انتهت بانتصار ما يدعى بـ «الأرثوذكسية».

٢ - كان النقد الفلسفي قد حذف أيضاً من قبل المستشرقين باعتبار أنه لا علاقة له بمنهجيتهم الفللوجية والسردية والوصفية و «الحيادية».

٣ - وحده التساؤل الفلسفي يقدم لنا امكانية الذهاب إلى ابعد من مجرد الوصف التكنيكي للعقائد الاسلامية (= المذاهب) والافتخار الايديولوجي المتضمن في كل كتابات المستشرقين والعلماء الغربيين عندما يقارنون بين خلط الديني والزمني في الاسلام والفصل بينهما في الغرب. تتخذ هذه النقطة أهمية خاصة في المناقشة المفتوحة منذ بضع سنين حول انتعاش القانون الاسلامي من جديد في المجتمعات الاسلامية والأساليب الحديثة للتشريع.

تثير المنهجية المقارنة الكثير من الاعتراضات؛ فمثلاً ليس هناك أي معنى للقول بأن اللغة

العربية لا تملك كلمة للتعبير عن مفهوم السيادة العليا كما كانت قد وجدت في القانـون الرومـاني Autoritas والتي تعارض كلمة السلطة Potestà . ولكن هذه الملاحـظة تصبح هـامة إذا مـا تمت دراسة كل المجريات التي أدت إلى تشكيل المفاهيم الـرومانيـة والاسلاميـة بدقـة. دعونـا نذهب مسافة أبعد في هذا البحث النقـدي من أجل افتتـاح مقاربـة جديـدة مرتكـزة على قـاعدة النص المستشهد به في مقدمة كتاب: **الدولـة والحكومـة في الإسلام الـوسيط (القرون الـوسطى)** لآن. ك. س. لامبتون(*).

سوف نبني على هذا المقطع الملاحظات التالية:

١ ـ إن «الاسلام» مستخدم هنا طبقاً للتشكيلة الايديولوجية للمفهوم كما هي سـائدة عليـه في الخطاب الاستشراقي. يبدو الاسلام هنا بمثابة الفضاء الجوهراني الجامد والمحدد الذي توجـد فيه كل أنواع التحديدات القاطعة والأجوبة والأسس والممارسات في كـل زمان ومكـان. لهذا السبب يقولون في الاسلام يوجد كذا ويـوجد كـذا. في الاسلام لا يـوجد هـذا الشيء أو تلك المقولـة، الخ . . . وفي الوقت ذاته يبدو «الاسلام» في الخطاب الاستشراقي بمثابة السيِّـد المستقل الـذي لا عـلاقة لـه بشيء إلاّ بـذاتـه: فهـو يعلم وهـو يقـرر وهـو يخلط بـين المجـال الأخـلاقي والمجـال القانوني. . . وعلى الرغم من كل أنواع الخلط المـذكورة فـإن هذا الكيـان ـ هذا المفهـوم ـ المعقد والغامض والناشط (أي الإسلام) يُقارَن بأوروبا: أي بفضاءٍ تاريخي واجتماعي وثقافي محـدد تماماً وواضح. يتمنى المرء أن يجد في كتابات المستشرقين مقـارنة بـين الاسلام والكنيسـة المسيحية التي اختلطت هي الأخرى كذلك بكل تشكيلة المجتمـع في القرون الـوسطى. ولكن كـل المقارنـات التي نراها تخص أوروبـا الحديثـة، أي بعد القـرن السادس عشر وحتى بعـد القرن الثـامن عشر وليس أوروبا العصور الوسطى(**). . .

٢ ـ نلاحظ أن الحدود القاطعة التي تفصـل بين «المجـال الأخلاقي والمجـال القانـوني» أو بين «العامل الروحي والعامل الزمني» كانت قد عرضت في الخطاب الاستشراقي وكأنها حلولٌ مثاليـة ونهائيـة اكتشفت في أوروبـا فـوراً وجهلَهـا الإسـلامُ حتى اليـوم أو مـا يـدعـوه المستشرقـون بـ «الإسـلام». صحيح أنـه لا توجـد عقيدة قـانونيـة شكلية تخص هـذا الفصل لـدى أي مفكِّر مسلم، ولكن هـذه النقـطة تبقى ضعيفـة الأهميـة بـالقيـاس إلى إنجـاز العمـل التـالي: ينبغي استكشاف الأسباب التاريخية والثقافية لكلتا الحالتين الغربية والاسلاميـة والانعكاسـات الفلسفية

(*) الكتاب المذكور هو:

State and Government in Medieval Islam, by. Ann. K. S. Lambton 1981.

(**) في الواقع، إن ملاحظة أركون الاجتماعية هذه تأخذ كل أهميتها ومشروعيتها وتدل على استحالـة العقل الاستشراقي الكلاسيكي أو معظمه فيما يخص دراسة الاسلام. فلا يمكن المقارنة علمياً وتاريخياً بين الاسلام وأوروبا الحديثة التي اكتسحتها العلمنة وفرزتها إلى قوميات ودول متمايزة كفرنسـا وألمانيا وايـطاليا، الخ . . . وإنما ينبغي المقارنة بين الفضاء الاسلامي والفضاء المسيحي قبـل حصول هـذه العلمنة التـاريخية الضخمة. نلاحظ أن الاسلام نفسه سيشهد نفس العملية وينقسم إلى أمم حديثة معلمنة كالأمـة العربيـة والتركية والفارسية، الخ . . .

المترتبة عليهما. نحن نرى أن الصراع الاجتماعي والسياسي الذي جرى بين البورجوازية والكنيسة في الغرب كان أكثر أهمية وحسماً من وجود عقيدة شكلية أو نظرية شكلية قانونية تُشرِّع للفصل بين كلتا الذروتين الدينية والدنيوية. هذه الشكلانية القانونية تُستخدم حتى اليوم في تبرير المواقع الايديولوجية كتلك التي شهدناها مؤخراً في فرنسا بين أنصار المدرسة العامة وأنصار المدرسة الخاصة (الكاثوليكية)(*). وهذا ما يدعونا للقول بضرورة تجديد المقاربة الفلسفية لهذه العلمنة المزعومة. ولتلك الفكرة التي تقول بأن الغرب يحتكر العلمنة وحده.

٣ ـ إن القضايا الانتربولوجية المشتركة والمتضمنة في كل النقاط المعنيَّة بالمقارنة بين الإسلام وأوروبا لم تدرس حتى الآن بصفة أن لها الأولوية والأهمية القصوى في رواية الأحداث والعقائد التي نمت وتطورت في كلتا التجربتين التاريخيتين. أقصد بذلك دراسة التاريخية والعامل الاجتماعي والدولة والفرد والشخص والمعنى والعامل العقلاني والخيالي والوعي واللاوعي وانتاج الأفكار المطابقة للواقع أو إنتاج الايديولوجيا والأسطورة، الخ . . . على العكس يُفترض بأن الإسلام موجود وجاهز تماماً كما تقول آن لامبتون عن «الدولة بأنها موجودة وجاهزة كما هي»، وبالتالي فما على المرء إلاّ أن يقرأ ويصغي وينقل خطاب المسلمين كما هو بحذافيره. اما أن يكشف المرء عن المنشأ الايديولوجي لهذا الخطاب والوظائف الخاصة به، هذا الخطاب الذي تنتجه الفئات الاجتماعية المتنافسة على السلطة وبالتالي تبيان المسافة الابستمولوجية الكائنة بين توليد الأفكار المطابقة والصحيحة وبين الايديولوجيا بالمعنى السلبي للكلمة ثم بين المعرفة النقدية المضبوطة والخطاب الهجومي والدفاعي، أما كل ذلك فإنه يقع خارج دائرة المنظورات «العلمية» للاستشراق الكلاسيكي! . . .

٤ ـ إذا أردنا القيام بدراسة موضوعية ونقدية ومقارنة لمفهوم السيادة العليا ضمن الفضاء الثقافي الخاص «بمجتمعات الكتاب»(٣) فإننا نجد أمامنا ثلاثة نماذج من الحالات التاريخية التي ينبغي أن تؤخذ بعين الاعتبار: أقصد الإسلام والمسيحية والغرب. الغرب هو عبارة عن موديل (أو نموذج) جديد انبثق في أوروبا ضد رؤيا العالم المشتركة الخاصة بظاهرة الوحي والسائدة في مجتمعات الكتاب. أما الخلافات التيولوجية الموجودة داخل الوحي والناشطة بواسطة التراثات اليهودية والمسيحية والإسلامية الثلاثة فينبغي أن تُصنَّف ضمن دائرة المنتوجات الايديولوجية الخاصة بهذه الطوائف الثلاث التي تستخدم عناصر ثقافية متغايرة. على العكس من ذلك، نجد أن الوحي والعلمنة هما عبارة عن قطبين أو قوتين محوريتين وأساسيتين تُوجِّهان الروح البشرية (= الانسان) باتجاه المعرفة كما توجهان كل سلوك الفاعلين الاجتماعيين أو البشر الخاص بهما. العلمنة

(*) يشير أركون هنا إلى تلك المظاهرات الضخمة (عدة مئات من الألوف) التي نظمها في باريس أنصار المدرسة الكاثوليكية والتعليم الديني ودعوها بالمدرسة الحرة وذلك ضد الحكم الاشتراكي وقاعدته العلمانية التي ترفض وجود أي أثر لتعليم الأديان في المدارس الحكومية. من المعروف أن هذه المظاهرة قد أجبرت فرانسوا ميتران على التراجع عن مشروعه لتوحيد التعليم في فرنسا وإقالة الوزير المختص بهذا الموضوع: آلان سافاري. أنظر للمزيد من التوسع حول هذه المسألة تلك المناقشة الممتعة التي جرت على صفحات جريدة اللوموند (بين اكتوبر ١٩٨٣ وأغسطس ١٩٨٤).

هي بديلٌ اكتشف في الغرب وترعرع بدءاً من القرنين الثالث عشر والرابع عشر بشكل أكثر نجاحاً ودواماً مما حصل في الإسلام الكلاسيكي (أي بين القرنين الثاني والرابع الهجري) وذلك لأسباب اجتماعية واقتصادية وثقافية لم تحظ حتى الآن بدراسة مقارنة شافية تتجاوز إطار الضغوطات الايديولوجية الخاصة بكل تراث ثقافي على حدة. ونجاح العلمنة بدرجات متفاوتة في الأقطار الأوروبية قد حُسم كأمر واقع بواسطة القوى الاجتماعية من مثل الطبقة البورجوازية في الغرب ثم الثورة الماركسية ـ اللينينية التي مثلت ثورة البروليتاريا ضد طبقة الفلاحين والطوائف الدينية. أقول إنه (أي نجاح العلمنة) حُسِم عملياً بواسطة الصراع والقوة أكثر مما كان عبارة عن موقف فلسفي مقبول بالإجماع في كل قطر وبلد. وهذا ما حصل أيضاً في الإسلام من أمر واقع في الفصل بين العاملين الروحي والزمني لكن دون أن يحظى هذا الفصل بأية محاولة تنظيرية تؤسس له فلسفياً.

هذه الاقتراحات والأفكار تشكّل برنامج عملٍ استكشافي للموضوع الذي نحن بصدده أكثر مما تشكّل تفسيراتٍ نهائية. أريد في الواقع أن أضع حداً للمنهجية الأتنوغرافية(*) المطبَّقة من قبل الاستشراق على ما يدعونه بـ «الإسلام». ذلك أنه من الملح والعاجل أن ندشن منهجية الأنتربولوجيا التطبيقية(١) التي هي وحدها قادرة على الإجابة عن أسئلة مجتمعاتنا المعاصرة وتلبية حاجياتها. كنت قد ذكرت كم هي مفيدة لنا تلك المناقشة التي جرت في فرنسا منذ وصول قوى اليسار إلى السلطة وكم هي مضيئة للمسائل التي تشغلنا. نجد أنه حتى العلاقة بين السيادة العليا المتمثلة بالقانون الدستوري (دستور الجمهورية الخامسة) وبين السلطة السياسية بكل تكتيكاتها وحيلها قد أضيئت لنا اليوم بشكل ممتاز من قبل مبادرات الرئيس فرانسوا ميتران وردود فعل قوى المعارضة اليمينية على هذه المبادرات بالذات(**).

كيف يمكن لنا إذن القيام بمقارنة مفهوم السيادة العليا في الفكر الاسلامي المعاصر؟ وهل

(*) يقصد أركون بالمنهجية الأتنوغرافية المنهجية الاتنولوجية الوصفية التي سادت أيام المرحلة الاستعمارية. تتميز هذه المنهجية التي تجاوزها الزمن اليوم بالتركيز على الصفات الثبوتية الساكنة في المجتمعات غير الأوروبية واعتبارها بمثابة صفات جوهرية نهائية ملتصقة بهذه المجتمعات «البدائية» وغير الحضارية وغير التاريخية.

كان ليفي ستراوس قد قام برد فعل ضد هذه الاتنولوجيا الاستعمارية في الستينات، ثم جاء بيير بورديو مؤخراً لكي ينسف كل الحواجز والحدود التي تفصل بين المجتمعات الأوروبية وغير الأوروبية ويطبق عليها جميعاً المنهجية السوسيولوجية نفسها في الدراسة.

(**) في الواقع أن هذا المثال الذي يضربه أركون يتخذ أهمية توضيحية قصوى. فحتى في بلد ديمقراطي تعدّدي مثل فرنسا نجد أن مشكلة السلطة والمشروعية العليا ليست محلولة تماماً كما قد يظن بعضهم. والدليل هو أن قوى اليمين لم تستطع في البداية (وربما حتى الآن) هضم فكرة خروج السلطة من يدها عام ١٩٨١ وراحت تخترع العراقيل وتحتال على الدستور لكي تزعزع رئيس الجمهورية الاشتراكي. وراح هذا الرئيس بالذات يحتمي بهيبة هذا الدستور الذي كان اليمين قد فرضه عام ١٩٥٨ =

يكفي الابتداء ثانية بوصف السيادة العليا الخاصة بالنصوص المقدسة (قرآن + حديث) ثم الاستمرار بعد ذلك حسب التسلسل الزمني مع كل واحدة من المشروعيات الارثوذكسية (أو المصادر الأرثوذكسية) الخاصة بالتراثات الثلاثة الكبرى في الإسلام، أي التراث السني والشيعي والخارجي؟ بالتأكيد ينبغي أن نقرأ هذه النصوص، ولكن ينبغي أن نفعل ذلك بشكل مختلف وبواسطة المنهجية التقدمية ـ التراجعية (Progressive - Regressive method). أقصد بذلك أنه ينبغي أن نعود إلى الماضي ليس من أجل إسقاط حاجيات المجتمعات الاسلامية المعاصرة ومشاكلها على النصوص الأساسية السابقة كما يفعل علماء الدين الإصلاحيون، وإنما من أجل أن نتوصل إلى الأليات التاريخية العميقة والعوامل التاريخية التي انتجت هذه النصوص وحددت لها وظائف معينة، وهذه هي المنهجية التراجعية (Regressive).

ولكن ينبغي ألّا نهمل في الوقت ذاته مسألة أن هذه النصوص القديمة لا تزال حية وناشطة في مجتمعاتنا حتى اليوم بصفتها نظاماً ايديولوجياً خاصاً من الاعتقاد والمعرفة يصوغ المستقبل أو يساهم في تشكيله. لهذا السبب ينبغي علينا أن ندرس عملية التحول الطارئة على مضامين هذه النصوص ووظائفها السابقة ثم تولّد مضامين ووظائف جديدة. وهذه هي المنهجية التقدمية (Progressive). إن الدور الذي يلعبه (الإسلام) الأسطوري والجوهراني والماهياتي الثابت والثبوتي في الخطاب الاسلامي المعاصر(*) هو من القوة والهيمنة بحيث يلزم لمجابهته أن يعبىء كلّ الباحثين جهودهم ويلجأوا إلى المنهجية التقدمية ـ التراجعية مع الاطلاع على كل المراجع الضرورية الخاصة بالمعرفة التقليدية والمعرفة الحديثة على السواء.

دعونا الآن نرى كيف يمكن تطبيق كل هذه الملاحظات المنهجية والاستفادة منها.

ثانياً: السيادة العليا في الفكر الاسلامي

سوف ندرس في هذا الفصل النقاط الخمس التالية:

١ ـ انبثاق هذا المفهوم من خلال القرآن وتجربة المدينة.
٢ ـ دراسة المفاهيم التالية: سلطان، مُلْك/خلافة، إمامة، حكم أمر... الفترة التأسيسية.
٣ ـ العقيدة والسيادة العليا الفكرية: دور الاجتهاد.
٤ ـ التراث والسيادة العليا أو المشروعية العليا.
٥ ـ الإيديولوجيات والسيادة العليا.

١ ـ انبثاق المفهوم وظهوره

طبقاً لتحديداتنا السابقة المتعلقة بالمنهجية التقدمية ـ التراجعية فإننا لا نستطيع قراءة القرآن

= لكي يرد عن نفسه هجمات اليمين المتعطش إلى السلطة التي فقدها. باختصار، أصبح الدستور مادة «للقراءات العديدة» التي تذهب به في هذا الاتجاه أو ذاك لتثبيت شرعية الحكم الجديد أو نقضها بحسب الحالة. وهذا هو الديالكتيك المعقد الذي يربط بين السلطة والمشروعية.

والتجربة التاريخية لمحمد عن طريق استخدام كل المفردات والصياغات التعبيرية التي راح التراث الإسلامي يستخدمها بعد انتصار الدولة الإسلامية. ففي فترة دعوة محمد وتبشيره ونضاله كان ينبغي عليه تحديد وتثبيت حتى سيادة الوحي نفسها لأنها كانت تلقى المعارضة والرفض. وقد راح يشرحها ويمارسها من خلال مبادراته وممارساته اليومية لكي يتغلّب وينتصر على معارضة الجاهلية أو المجتمع العربي الوثني بالإضافة إلى معارضة أهل الكتاب من يهود ومسيحيين. كنت قد حلّلتُ ظروف هذه المعارضة وملابساتها في مكان آخر بالإضافة إلى الأدوات اللغوية المستخدمة في القرآن لدعم سيادة الرسول أو هيبته من خلال التدخل المستمر لله في التاريخ[٦].

تكمن أصالة هذه العملية وابتكاريتها في ذلك الربط الاستثنائي الفريد من نوعه بين الممارسة السياسية والاجتماعية والثقافية الناجحة لمحمد وبين خلع التسامي والتعالي عليها بواسطة خطاب ديني يرتكز على نظام متماسك وشامل من المجازات والاستعارات مع التفنن في استخدامها. كان أتباعُ النبي منخرطين في حركةٍ خلّاقة ومجيّشين من قبل الترميز (الرموز) الفني والمحرِّض المرتبط بكل مبادرة بشرية ذات أهداف مُنَمذجة ومزيَّنة (الثواب في الأخرة، جنّات تجري من تحتها الأنهار، الخ . . .). إن حجم تأثير أية حضارة يتناسب مع مقدرتها على ترميز الوجود البشري وأساليب الوجود البشري. وقد أنجز القرآن شيئاً كبيراً في هذا الاتجاه. إن تأثيره الكبير والدائم على معاصريه وعلى كل الأجيال التالية يمكن إرجاعه إلى طريقته الرمزية الخاصة في التعبير عما هو دنيوي أو مادي أو تاريخي، ثم عابر وزائل. على الرغم من كل ذلك فقد وجدت هناك فئة من البدو (أو العرب) التي أصرّت على رفض الخضوع للنبي أو تقديم الطاعة له متجنّبةً بذلك الإسهام في الجهاد أو دفع الصَّدقة[٧].

هذا يعني أن السيادة العليا الرمزية تحتاج لكي تترسخ إلى عامل الوقت والتكرار والشعائر والطقوس وعملية طويلة من استبطان الصيغ الأدبية والفنية على أساس أنها معايير متعالية لا بشرية، أقول استبطانها من قبل أعضاء الجماعة التي تنتج التراث وينتجها التراث بدوره. ينبغي فعلاً أن نلح على هذه النقطة: ذلك أنه في البداية كانت سيادة النبي أو هيبته بادية للعيان وواضحة بشكل مباشر من خلال حضوره الشخصي الجذاب (الكاريزم Charisme) وعمله التاريخي المحسوس من جهة، ثم بواسطة البنية البلاغية والتركيبية والمعنوية للخطاب القرآني من جهة أخرى. ولكن بعد موته، سوف تتفرع هذه السيادة المبلورة طيلة عشرين عاماً إلى قسمين أو عمليتين متمايزتين هما: القرآن ثم الحديث. ثم سوف يجمع القرآن والحديث وينقلان ويسجلان كتابة ويفسَّران ويُعلّق عليهما ويشكّلان في النهاية مجموعة نصية ضخمة من التراث الكتابي المقدس. أما الدولة من جهتها فسوف تستخدم هذا الجانب من السيادة العليا (= سيادة النصوص) وتستعين به لكي تمارس سلطة سياسية وثقافية راحت تسيطر بدورها على العملية الأولى التي أدت إلى تشكيل التراث الكتابي الاسلامي المقدّس. سوف نعود فيما بعد إلى هذه العملية ذات الآلية المزدوجة التي لم يتنبه إليها العلم الاستشراقي الحديث الخاضع تماماً للنسخة الايديولوجية الرسمية المتعلقة بالسيادة العليا للخلافة والإمامة.

هناك نقطة أخرى تستحق الاهتمام فيما يخص مرحلة انبثاق السيادة العليا ضمن منظور كلام

الله الموحى. كنا قد ركزنا الاهتمام حتى الآن على النصوص بصفتها وثائق مادية خاضعة للدراسة من قبل المؤرخين. ولكننا لم نهتم إلاّ قليلاً بما يدعى اليوم جماليات التلقي. وأقصد بذلك كيفية استقبال خطاب ما، شفهياً كان أم كتابياً، من قبل المستمعين أو القرّاء. كيف حصل ذلك؟ يحيلنا هذا السؤال إلى ظروف الإدراك والوعي التي تُرسّخها كل ثقافة أو بشكل أدق كل مستوى من مستويات الثقافة الخاصة بكل فئة من الفئات الاجتماعية في كل مرحلة من مراحل التطور التاريخي. إن تفاسير القرآن وتأويلاته المتتالية والمتنوعة عبر العصور تقدّم لنا مثالاً ممتازاً على دراسة تطور جماليات التلقي الخاصة بالخطاب الديني: أي كيف استقبل هذا الخطاب من عصر لعصر؟ ربما قال أحدهم بأن هذه ليست إلاّ ملاحظات ثانوية لا قيمة لها. ولكن، كلنا يعلم أنه من المستحيل تقريباً أن يقرأ أحدنا أي نصّ (وخصوصاً النصوص الدينية الرمزية) وهو متحرر كلياً من الفرضيات والمسلمات الخاصة بالثقافة المهيمنة في عصره. وحتى لو توصلنا إلى استكشاف هذه الآلية اللغوية ـ البسيكولوجية فإن علينا الاعتراف بأن الإدراك والوعي الخاص بثقافة معينة لا يزال علماً مجهولاً أو مهملاً. لقد حاولت إثارة المشكلة عندما درستُ مشكلة الغريب المدهش في الخطاب القرآني. نلاحظ بشكل عام أن أبعاد المعرفة الأسطورية وآلياتها والمعرفة التاريخية وآلياتها في الفكر الاسلامي لم تُدرس حتى الآن من قبل العلم الاسلامي أو العلم الاستشراقي. هذا على الرغم من أن هذا الفصل التاريخي بين كلا النوعين من المعرفة ينبغي أن يحظى بالأولوية إذا أردنا استكشاف النظام المعرفي الأساسي الخاص بثقافة ما من الثقافات.

سوف تلقى هذه الاعتبارات والملاحظات كل معناها ودلالتها عندما نعالج مفهوم الاجتهاد. فالاجتهاد عبارة عن فعالية منهجية وثقافية هدفها نقل المشروعية أو السيادة العليا المستندة على التسامي الرمزي للتاريخ إلى السلطة القانونية والقسرية للشريعة. سوف يحصل التحول الفكري الاستدلالي نفسه لسيادة النبي وهيبته اللدنية (الكاريزم) كما لحظها معاصروه وعبروا عنها عندما راحت تُسجّل كتابة في السيرة وذلك بواسطة الوسائل والاتجاهات الايديولوجية لكتابة التاريخ الإسلامي. إن القوى البسيكولوجية الفاعلة والمسبِّبة لهذا الانتقال أو التحول من مرحلة الانبثاق والظهور الطازجة إلى مرحلة تشكل الدولة المركزية الرسمية تتمثل بالمخيال الاجتماعي وبالبحث عن عقلنة براغماتية لتسيير أمور الدولة في آن معاً. نلاحظ أن الخيال والعقل كانا منذ البداية قد ظهرا في حالة تفاعل وتداخل (أي منذ مرحلة القرآن). أما تأسيس الدولة وترسيخها بعد عام ٦٦١م (أعني الدولة الأموية) فسوف يشجع على تفرع الخيال إلى عدة تخصصات من كل الأنواع كالأخبار والآثار والمنتوجات الأدبية للعقل في العلوم التأملية والفلسفية. ولكن هذا الفصل لن يكون في أي يوم من الأيام كلياً أو نهائياً (أي لا مَرْجوع عنه). ومضامين السيادة العليا وآلياتها أو وظائفها سوف تعتمد على هذا التطور الثقافي والبسيكولوجي.

٢ ـ الفترة التأسيسية أو التكوينية

كان مونتغمري واط وجوزيف فان إيس(*) قد وضّحا الخطوط العريضة الأساسية لهذه الفترة.

(*) الأول (M. Watt) مستشرق انكليزي معاصر، والثاني (J. Vaness) مستشرق الماني معاصر أيضاً. وكلاهما راسخ في العلم.

أما فيما يخص موضوع دراستنا فنحن بحاجة إلى التركيـز على الشروط الجـديدة لـلإدراك والتفكير التي خلقتها الدولة الأمويـة ثم العباسيـة. نلاحظ أن الحـدث الأساسي المستجـدّ هنا والـذي يميز المرحلة النبوية عن مرحلة الدولة الأموية يكمن فيما يلي: لقـد حصلت عملية معـاكسـة لتلك التي حصلت في زمن انبثـاق القرآن والحضـور المهيب (الكاريـزم) لشخصية محمـد. ففي تلك الفـترة أُعطيت الأولوية لتحديد السيادة والمشروعية ثم نشرها واستبطانها وتمثلها وكـأنها آتية من الله لكي توجه قرارات النبي وأعماله وتسبغ عليها الشرعية. كانت السيادة العليا عندئذٍ تسبق من الناحيـة الزمنية والانطولوجية كل ممارسة فعلية للسلطة. وكان التبشير في مكة مـتركزاً عـلى ترسيـخ سيادة الأوامر الإلهية والتعاليم الإلهيـة(*). وأما في فترة الخلفـاء الراشـدين فقد كـانت الذاكـرة الجماعيـة للصحابة والمناخ الثقافي السائد في المدينة يساعدان على الحفاظ عـلى مراتبيـة القيم التي سادت في زمن النبي ولـو جزئيـاً على الأقـل. ولكن الصراع الذي جـرى بين المفـاهيم التقليديـة والآليات العصبية السائـدة في المجتمع العـربي قبل الاسـلام من جهة، وبـين الرؤيـا الجديـدة التي أسسـها القرآن من جهة أخرى، قد أبان فوراً عن مـدى مقاومـة التاريـخ الدنيـوي لهذه الـرؤيا الجـديدة وضغوطاته على الجهود الهادفة إلى تسامي الوجود البشري وجعله متعالياً. فحقيقة أن عُمر وعثمان وعليـاً قد مـاتوا قتـلاً كافيـةٌ للشهادة عـلى رسـوخ ظـاهـرة العنف الجـذري والأولي السـائـدة في المجتمعات البشرية كافة. وبالتالي محدودية وظيفة السيادة العليا أو الهيبة العليا المقدسـة بالصيغة التي حاولت أديان الـوحي أن تفرضهـا بها. هـذا على الـرغم من الوجـود الحقيقي لهذه السيـادة ودون التقليل من أهميتها. كان هدف هذه الأديان يكمن في السيطرة على العنف الـطبيعي الأزلي الموجود في أعماق كل شخص بشري وذلك بواسطة عملية التسامي الأخلاقي والتصعيـد الروحي لدوافعه وغرائزه. لقيت هذه الطريقـة ـ طريقـة الأديان ـ في السيـطرة على العنف بعض النجـاح ولكنها بدت في النهاية غير كافية أو غير مطابقة لأن المجتمعـات البشرية ظلت مشكَّلة أسـاساً من انظمة غير عادلة، أي من أنظمة اللامساواة التي فُرضت عن طريق العنف الدموي والبنيوي.

أما الدولة التي أسسها الأمويون ومن بعدهم العباسيـون فهي وليدة العنف الـدموي المحض، وهذا هو الحدث الهام المستجد والمذكـور آنفاً. فقـد حصل نـوع من القلب أو العكس للمراتبيـة الأخلاقية ـ الروحية التي كانت سائدة في زمن النبي، هذه المراتبية المتمثلة بالمعادلة التالية: سيادة

(*) ليس عبثاً أن تكون السور المكية قد ركزت بشكل هائل على التبشير بالـدين الجديـد وترسيـخ فكرة التعالي المطلق ووحدانية الله. وهذه هي المرحلة الأولى: مرحلة انبثـاق الشرعية العليـا التي تعلو على كل شيء ولا يعلو عليها شيء. وقد ترسخت فيها بواسطة التكرار الكثيف للآيات القـرآنية ذروة السيـادة العليا الإلهية ثم سيادة الرسول المرتبطة بها. أمـا في المرحلة الثـانية (المـرحلة المدنيـة) فقد اهتمت الآيـات القرآنية بالتشريع للدولة الجديدة وسنّ القوانين وتنظيم أمور الناس، ولـذلك فهي تتميـز عمومـاً بالـطول والأسلوب البرهاني ومحاولة الاقنـاع والمحاجـة. هذا في حين أن السـور المكيـة كانت تتميـز بالقصر وعنف الأسلوب وقوة المجاز وغـزارته. أمـا فيما يخص الآليـة أو العملية التي يتم بهـا ربط سيادة الـرسول وهيبتـه بالسيادة الإلهية فانظر في هذا الكتاب «مدخل إلى دراسة الـروابط بين الإسـلام والسيـاسـة» وانظر أيضـاً: «مفهوم العقل الاسلامي» في كتاب «تاريخية الفكر العربي الاسلامي».

عليا/سلطة سياسية. أصبحت الأولوية للسلطة السياسية القائمة على العنف واستخدام العنف لكي تفرض نظامها الاجتماعي والسياسي المثبَّت والمرسَّخ من قبل الفئة الاجتماعية المنتصرة. والدولة بصفتها قوة ضبط واكراه قسري سوف تستخدم ذروة السيادة العليا كمرجع ضروري من أجل تبرير سلطتها السياسية التي تنقصها في الأصل كل شرعية ذاتية أو حقيقية(*). لهذا السبب نستطيع التحدّث هنا عن الايديولوجيا الرسمية التي تفرض بالقوة صورة معينة عن السلطة الشرعية وذلك بواسطة تمويه المنشأ الحقيقي التاريخي للدولة وتزييفه. هناك خصيصة أساسية للايديولوجيا، كل ايديولوجيا هي: تشويه العملية الحقيقية لمجرى التاريخ من أجل المحافظة على تأييد الشعب لصورة مُنَمْذَجة ومثالية عن الشرعية. وهنا نفهم السبب في اختلاف التركيبات الإيديولوجية عن الخطاب النبوي الهادف إلى الترميز (= ترميز الوجود البشري) وعن الخطاب العقلاني الهادف بطبيعته إلى إنجاز أو تحقيق المعرفة الموضوعية. وعندئذٍ نفهم أيضاً مسؤولية الدولة القائمة على العنف والقوة في تحويل الرموز المنفتحة(**) للدين لصالحها، أي تحويلها إلى نوع من النظام القسري لما يدعى بالدين الارثوذكسي(٨) (= «المستقيم» أو «الصحيح» وما عداه فهرطقات وأضاليل). إن الأرثوذكسية بنسختيها السنّية والشيعية ليست شيئاً آخر غير الدين الرسمي الناتج عن التعاضد والتضامن بين أغلبية من يُدْعَوْن بالعلماء (أي رجال الدين) وبين الدولة. هذا الأمر شديد الوضوح فيما يخص الأمويين والعباسيين. ولكننا فيما يخص مصادر التاريخ القديمة نعتمد على مؤرخي الفترة العباسية وفقهائها أكثر مما نعتمد على مؤرخي الفترة الأموية نظراً لهيمنة المؤلفات التي كتبت في الفترة العباسية(***). ولهذا السبب نلاحظ أن كلمة ملوك تخلع على الأمويين وليس على العباسيين الذين طوروا مفهوم الخليفة ونشروه بصفته الممثل المقدس للسيادة العليا الإلهية(٩).

إن جميع النظريات التي بلورها الفقهاء من أجل الرد على حاجيات الدولة الرسمية وتلبية

(*) لتوضيح كلام أركون بشكل أفضل يمكن القول بأن السيادة العليا للنصوص كانت هي التي تؤسس سلطة النبي وتبررها وأن الحضور الشخصي الجذاب للنبي هو الذي كان يجلب إليه الأتباع والأنصار عن طريق رابطة الانتساب العفوي والطوعي المحض. أما في زمن الأمويين والعباسيين فقد حصل العكس: أي أن السلطة السياسية هي التي أصبحت تتلاعب بالسيادة العليا للنصوص وتحولها لصالحها وتجعلها تقول كل ما يبرر وجودها ويُرسّخ شرعيتها. وأصبحت تفرض انتساب الناس إليها عن طريق القوة.

(**) المقصود بذلك هو أن اللغة الدينية في لحظة انبجاسها الأولية هي لغة مجازية رمزية متفتحة على الاحتمالات والمعاني كافة، وقابلة لشتى أنواع التحيين والتجسيدات التاريخية. ولكن الدولة هي التي حدّت من عمقها وخصوبتها الرمزية وحوّلتها إلى أرثوذكسية جافة وقوالب جامدة. بل أكثر من ذلك أنها حجبت الأصل الحقيقي والتاريخي للأمور وجعلت الناس يعتقدون بمرور الزمن أن الأرثوذكسية هي الدين الصحيح والقويم وما عداها ضلال في ضلال.

(***) من المعروف أن العباسيين قد حاولوا الحطّ من قدر الأمويين وتشويههم إلى أبعد حد، وهذه حال كل سلطة جديدة تحل محل سلطة قديمة. ولذا فإن كتب التاريخ العربي الكلاسيكية المكتوبة في ظل العباسيين متأثرة بطبيعة الحال بتوجيهاتهم الرسمية.

طلباتها ينبغي أن تصنّف وتُدرس تحت عنوان النشاطية الايديولوجية في الفكر الاسلامي. على الرغم مما ذكرناه سابقاً، يبقى صحيحاً القول بأننا نجد في هذه النظريات تأثير النموذج الأعلى للسيادة العليا بالصورة التي عُرضت فيها واستبطنت من خلال النصوص الأساسية التي يدُعيها التراث: أي القرآن والحديث ونهج البلاغة والخطابات المتنوعة المجموعة في الخلاصات الفقهية والأنطولوجيات، الخ... كل هذه النصوص مليئة بالتجارب الوجودية المحرِّكة للتاريخ والمعبر عنها بلغة أصيلة وموجزة وشاعرية. ويمكننا أن نتوصل من خلال هذه الأدبيات إلى الأوجه الثلاثة للسيادة العليا:

١ ـ الجانب الايديولوجي الذي يُستخدم لتقوية الصورة الشرعية للدولة الرسمية أو لتذكير الحكام بنوعية الحكم المثالي الذي ينبغي تقليده دوماً.

٢ ـ الجانب الأسطوري والمؤسْطِر الذي يتمثل في الخلق الأدبي للشخصيات النموذجية الكبرى للسيادة العليا وذلك بواسطة إسقاط كل الفضائل وصفات الكفاءة العالية على الشخصيات التاريخية من أمثال: محمد، وعلي، وعمر بن الخطاب، وعمر بن عبد العزيز، وأبو بكر، الخ[١٠]...

٣ ـ والجانب الثالث يخص السيادة العليا أو الهيبة الشخصية الأصلية والأولية المرتبطة بالشخصية التي اعتيد على استخدامها لبناء نموذج مثالي يحتذى مثل شخصية محمد وعلي وجعفر الصادق، الخ...

إن هذا الجانب الثالث هو الأكثر عمقاً فيما يخص التشكيلة التراتبية الهرمية للذاكرة الجماعية التي رسّخها كتّابُ التاريخ المسلمون والأدباء والعلماء من رجال الدين. يمكن للمؤرخ الحديث التوصّل إلى بعض جوانب هذا المستوى العميق عن طريق التقييم النقدي للعناصر الايديولوجية والأسطورية وحجم تواجدها في كل شخصية من هذه الشخصيات بالقياس إلى الحقيقة التاريخية. لا شك في أن هذه العناصر الأسطورية لازمة لنا لمعرفة كل جوانب السيادة العليا.

فيما يخص الفترة التأسيسية، ينبغي ألاّ نركز الانتباه فقط على الدولة ومجريات تطورها. ذلك أنه قبل أن تتمكن الدولة من السيطرة على كل حقول الفعاليات الاجتماعية والثقافية كانت السيادة العليا قد انبثقت وتوسّعت من خلال دراسة اللغة العربية والتاريخ العربي (من أخبار وآثار) والشعر والتفسير والمناقشات التيولوجية وإنجاز القانون. وفي القرن الهجري الأول كانت هناك عدة خطوط من التطور أو عدة احتمالات لا تزال ممكنة(*). وقد عبر عن ذلك بشكل واضح

(*) هنا ينبّه أركون بشكل غير مباشر إلى فكرة أساسية في كتابة التاريخ أو في علم التاريخ الحديث. يريد القول بأن على التيار المنتصر ألاّ يتبجح كثيراً ويغترّ ويحتقر الآخرين فانتصاره لم يكن مضموناً منذ البداية وانما كان يشكل احتمالية واحدة من جملة احتمالات أخرى عديدة، كانت موجودة وممكنة ولكنها فشلت. ولهذا السبب ينبغي علينا التخلي عن كتابة التاريخ على الطريقة الخطية التقليدية (Linéaire) التي كانت متّبعة سابقاً ولا تزال متبعة في المجال العربي. تعني الكتابة الخطية أن التيار الناجح والظافر في =

جداً ابن المقفع عندما كتب رسالته الشهيرة: رسالة الصحابة[١١]. ولكن كل الحركات الايديولوجية المتصارعة في سبيل السلطة أو نيل الاستقلالية عن الدولة الجديدة كانت تنتسب جميعها إلى مصادر السيادة العليا ذاتها: أي إلى القرآن والنموذج المثالي الذي جسّده النبي محمد المعروف من خلال الحديث والسيرة. لتوضيح السيادة العليا وبلورتها احتاجت الدولة لكل السيادة التقنية (أو العلوم التقنية) الخاصة بالإخباري (= عالم الأخبار) وعالم اللغة والنحوي وعالم الكلام التيولوجي والفقيه. إن الفضائل والخصائل المتجمعة تحت مفهوم العدالة (= محدث عدل) كانت تمثل الشرط المشترك والضروري المطلوب توافره في كل ناقل أو قاض أو مجتهد أو إمام أو خليفة. هنا نجد أنفسنا إزاء مجموعة ذات مغزى ودلالة من الصفات والوظائف وأنواع السلوك الخاصة بمفهوم السيادة العليا في الاسلام. ونلاحظ أن على المسلم المثالي (= المسلم الحقيقي) أن يقلّد تماماً ويعيد إنتاج النموذج المثالي الكلي الذي جسّده محمد (وعليٌّ بالنسبة للشيعة) الذي كان قد جمع في شخصه كل صفات السيادة العليا والهيبة والهبة اللدنية (= الكاريزم). وبالفعل سوف يُقلّد هذا النموذج الأعلى بشكل لا نهائي وبطرق مختلفة جداً في كل بلاد الإسلام. سوف يُقلّدونه على طريقة المهدي (ظاهرة المهدي بن تومرت في المغرب الكبير مثلاً) وعلى طريقة الأولياء والصلحاء من المرابطين وطريقة الصوفي والقاضي والعالم والوالي وحتى أصغر مؤمن في الأمة يحاول جاهداً الحصول على بعض الهيبة والسيادة الدينية عن طريق السير على خطى النبي أو عليّ أو عُمر أو الائمة والأولياء الآخرين الذين يُمثلون بشكل أكثر محسوسية ومباشرة مثاله المحبوب. وهذا الجانب من السيادة العليا هو جانب جماعي مستقل عن الدولة التي ينظر إليها لهذا السبب بمثابة المتلاعب بالسلطة وخصوصاً بعد أن حل نظام السلطنة والإمارة محل الخلافة. ويمكن القول بأن نموذج السيادة العليا المثالي والشعبوي المعمّم من خلال المواعظ ومختلف أنواع القصص المروية عن الأنبياء والصحابة والأئمة من قبل القُصّاص الشعبيين كان قد ذاع وانتشر بشكل أكثر اتساعاً ودواماً من السلطة السياسية المحصورة بالدولة فقط وببعض المنتفعين من خدامها. كانت هذه السيادة الشعبية قد انتشرت كنظام مشكّل من الصور المثالية المرغوبة عن الفكر الأخلاقي الروحي والسلوك الأخلاقي الروحي أيضاً. ولكن، ينبغي أن نضيف قائلين بأن هذا النوع من السيادة العليا أو المشروعية العليا كان قد هُضِم واستُبْطِن ولا يزال يُستبطَن من قبل الخيال الجماعي أكثر مما كان قد حظي ببلورة من قبل الفكر النظري والنقدي. هكذا نفهم لماذا أنه من السهل على الخطاب الاسلامي المعاصر أن يجيش المخيال الاجتماعي من أجل القيام بثورة

= التاريخ يمثل الحقيقة كلها، وأنه يمثل الخط الوحيد الممكن في التاريخ وما عداه فلا وجود له ولا أهمية. ولذا ينبغي كتابة التاريخ من خلاله بشكل خطي متسلسل مع الزمن يسرد سيرة السلالات والملوك والبطولات..

وهذا ما يدعى، في المصطلح الحديث، بالعقلانية المركزية التي شهدها التراث العربي - الاسلامي كما شهدها التراث الأوروبي وأن يكن بأشكال مختلفة ودرجات متفاوتة. وتفكيك العقلانية المركزية الأوروبية التي يقوم بها حالياً الفلاسفة الفرنسيون (فوكو، دريدا...) يمكن تطبيقه فيما يخص تراثنا. وهذا ما يفعله أركون.

إسلامية تسترجع من جديد الموضوعات المحورية للنموذج المثالي الأعلى المرسّخ في الروح الجماعية أو في الخيال الإسلامي المشترك منذ قرون وقرون. وكلما قُلّصت السيادة العليا إلى مزيج من الصور المثالية المُشكّلة للمخيال الاجتماعي كلما راحت تمارس فعلها كقوة جماعة جبّارة من السهل توظيفها واستثمارها في الحركات الثورية من قبل القادة والمناضلين السياسيين (أنظر بهذا الصدد قصة كل الأشخاص الذين اتخذوا لقب المهدي في السودان والسنغال والمغرب الكبير والمبشرين الإسماعيليين وحتى الخميني مؤخراً).

لكي نكمل هذه الملاحظات القصيرة، ينبغي أن نذكر سيادة الشاعر والشعر أو هيبة الشاعر والشعر وتأثيرهما وخصوصاً في الفترة الأموية وأوائل الفترة العباسية. كانت الدولة الجديدة بحاجة إلى مساعدة الشاعر مثلما كانت بحاجة لدعم الشخصيات الدينية الكبرى كالحسن البصري. ونحن نعرف الدور الذي لعبه الشعراء الكبار من أمثال جرير والفرزدق والأخطل وكُثيّر عزّة وبشّار بن برد، الخ... لقد استخدمت هيبة الأعمال الفنية وسيادتها كدعائم ايديولوجية مثلها مثل سيادة النصوص الدينية والشخصيات الدينية(*). ويمكن لإلحاح الطلبات الرسمية للدولة أن يساعد على شحذ قريحة الشاعر وإبداعه وهذا ما حصل في بعض الحالات. ولكنْ، يمكنها كذلك أن تحوّل أفضل المواهب وأفضل الشعراء إلى نوع من البوق الدعائي المبتذل. ويكمن الشيء الأساسي في كل هذا الموضوع في الدينامية التاريخية التي أدخلتها الدولة على كل مستويات الوجود الاجتماعي والثقافي، وفي حقيقة أن السيادة العليا والسلطة السياسية تتفاعلان وتتداخلان باستمرار في كل الحقول وتعكسان في النهاية الحركة الكلية للمجتمعات البشرية التي اخترقتها الظاهرة الإسلامية.

٣ ـ العقيدة والسيادة العليا الفكرية

تعني العقيدة هنا كل العقائد والمسلمات المقبولة دون أي تساؤل أو مناقشة بصفتها مادة للإيمان. والعقيدة الإسلامية هي عمقياً ذاتها لكل المسلمين وذلك في خطوطها العريضة ومبادئها الأساسية. وبمجرد أن يقبل الشيء الأساسي فيها (أي نواة العقيدة)، فكل مجتهد يستطيع أن يطور عقيدته التي تقبل أو ترفض، تهضم أو تستبعد بعض العناصر اللاعقلانية(١٢).

كان على الفكر الاسلامي ضمن السياق الفكري الراقي الذي ساد الحواضر والمدن الاسلامية أن يعقلن عناصر كثيرة من العقيدة الاسلامية. وكان أهم عمل انجز في هذا الاتجاه قد تمثل بعلْمين مشهورين: علم أصول الدين وعلم أصول الفقه. أما الأول فهو يطابق ما نسميه اليوم بالتيولوجيا، وأما الثاني فهو يطابق علم المنهج وإذا ما وسّعنا منه قليلاً قلنا بأنه يُطابق أبستمولوجيا القانون. سوف نركز انتباهنا أكثر على أصول الفقه لأننا نستطيع عندئذٍ تحديد مضمون الاجتهاد

(*) أي استخدمت كدعائم ايديولوجية لترسيخ مشروعية الدولة وبالتالي ترسيخ سلطتها. وكان دور الشاعر آنذاك يشبه دور الصحافة والصحفيين اليوم في الدفاع عن أحزاب السلطة والمعارضة. وقد تحول بعض الشعراء إلى أبواق للسلطة وفقدوا مواهبهم، ولكنهم ربحوا عيشهم!..

ودوره بصفته يمثل الأساس الفكري والعقلي للسيادة العليا.

دعونا نكرر هنا للمرة الثانية القول بعدم مطابقة المنهجية الاستشراقية للمادة المدروسة (= تاريخ الإسلام) أو عدم صلاحيتها. نلاحظ مثلاً أن آن. ك. س. لامبتون تقدم مجرد عرض وصفي بسيط لعلم الأصول كما كانت قد استخدمت من قبل مؤلفي السُّنّة المأذونين (أو ذوي الأحقية التمثيلية). لكنها لا تقول شيئاً عن مدى صلاحية الفرضيات الضمنية المستخدمة من قبل هذا العلم الذي كان يدعي بأنه يمارس ضبطاً علمياً شديداً على ذاته. يضاف إلى ذلك أننا نعرف كيف أن دولاً إسلامية عديدة تقوّي الشريعة اليوم وتدعمها عن طريق الاحتجاج بالسيادة العليا الفكرية للمجتهدين الكلاسيكيين الذين أنجزوا المجموعات الفقهية الأساسية وعلم الأصول. هذا يعني أن سيادة الأصول وهيبتها ليست مجرد سيادة تاريخية تخص الماضي والعالم الباحث فقط، وإنما هي مشكلة ملحة وحارقة تخص الحاضر والسيادة العليا الفكرية والثقافية في كل المجتمعات العربية والاسلامية. ولذا ينبغي علينا أن نكون مؤرخين متبحرين ومفكرين جادين في نفس الحركة الواحدة من البحث والكتابة.

إن علمي أصول الدين وأصول الفقه مترابطان، وكلاهما يرتكز على الفرضيات التالية:

لقد أوصل الله وحيه لمحمد في لغة عربية ناصعة وواضحة مفهومة من قبل كل الشعوب الناطقة بالعربية. وبهذا الشكل أصبحت اللغة العربية متعالية ومقدّسة من جهة ثم مؤكِّدة في بعدها البشري من جهة أخرى.

لهذه الفرضية أو المسلمة الأساسية نتائج وانعكاسات عديدة تستحق التفصيل والتوضيح:

١ ـ إن اجتهاد الفقيه حتى يكون موثوقاً ينبغي أن يرتكز على معرفة كاملة بالنحو العربي والمعجم العربي وعلم المعنى والبلاغة. ولهذا السبب نلاحظ أن كل خلاصات أصول الفقه ومؤلفاته تبتدىء بمقدمة لغوية تخص مسائل اللغة العربية.

٢ ـ منذ أن كانت أصول الفقه قد اعتُمِدت وقُبلت كعلم ذي هيبة ملزمة وسلطة لا تناقش كان الفقهاء قد توصّلوا للمعرفة الكاملة المتطلَّبة باللغة العربية، ولذا فلا داعي أبداً لمراجعة أعمالهم أو مناقشتها. إنها صحيحة كل الصحة.

٣ ـ المنهجية التي بلورها الفقهاء المتدربون بالعربية واستخدموها موثوقة إلى درجة أن كل الأحكام المشتقَّة من النصوص المقدسة تمثل بالفعل الحكم الصحيح الصادر عن الله بالذات. لهذا السبب فالشريعة بكليتها هي القانون الذي قدمه الله مقدَّساً ومتعالياً ولا يمكن تنقيح هذا القانون أو مراجعته من قبل أي مشرِّع بشري.

٤ ـ يتوقف الاستخدام الصحيح للاجماع والقياس على القرآن والحديث. وهما يشترطان أيضاً في الشخص الذي يمارسها الكفاءة اللازمة في اللغة العربية ومعرفة قراءة النصوص. نلاحظ من حيث الممارسة العملية (كما جرت في التاريخ) أن الإجماع والقياس كانا دائماً محلاً للخلاف والجدال بين المسلمين. أما القرآن والحديث فقد قُبلا كمصدرين صحيحين وثابتين للقانون المثالي الأعلى. ولكن، إذا كان القرآن معتمداً بنسخة واحدة لدى كل المسلمين، فالأمر يختلف فيما

يخص الحديث؛ فهو ينقسم إلى نسختين مختلفتين هما: النسخة السنية (البخاري، مسلم والآخرون)، والنسخة الشيعية (الكليني، ابن بابويه). يضاف إلى ذلك الخلافات الحاصلة في القراءات والتفاسير، هذه الخلافات التي تجعل علم الأصول أقل موثوقية وهيبة مما يدعيه عادة. إذا كنا نثير مشاكل القراءة طبقاً للألسنيات وعلم السيميائيات الحديثة (كما فعلت في مكان آخر، انظر: قراءات في القرآن) فإننا نستطيع أن نَشْرع بمهمة لم يُشْرَع بها أبداً في الفكر الاسلامي من قبل ألا وهي: نقد العقل الاسلامي. غني عن القول أن النظرية الشيعية للاجتهاد المستندة على السيادة العليا للأئمة (= معصومية الأئمة) والمستندة على مرجع التقليد تدخل في نطاق هذا النقد الفلسفي والتاريخي الذي شرعت به[١٣].

٤ ـ التراث والسيادة العليا

كنا قد أشرنا فيما سبق إلى التراث بصفته مصدراً للسيادة العليا وكفضاء لانتشارها وتوسعها. لكن، ينبغي ألّا نقصد بذلك فقط المفهوم التقني للتراث النبوي أو السنة وإنما كل المعرفة العلمية والعادات والقيم التي ضمنت الحفاظ على النظام العام للأمة وضمنت لها أمنها وهويتها. إن السنّة أو الحديث (النبوي بالطبع) هي عبارة عن انتخاب لجملة عناصر دون أخرى داخل كمّ ضخم لأحاديث أخرى أكثر اتساعاً وتنوعاً، وذلك في ظل سيادة النبي العليا وهيبته. ليس علينا أن نناقش هنا مسألة صحة الأحاديث أو عدم صحتها، ذلك أن الشيء المهم بالنسبة لموضوعنا هو أن كل الاحاديث المجموعة في كتب «الصّحاح» تقدم غطاء التبرير والشرعية لفكر المسلمين وسلوكهم في المجتمع. والتراث الكتابي المقدس الذي يتمثل العناصر القيّمة للتراثات المحلية ويدمجها في إطاره الخاص هو وعي الأمة الدينية كلها على مدار تاريخها. وعملية تكثيف التاريخ هذه في التراث وتجميعه ثم السيطرة على التاريخ من قبل التراث كانت قد ابتدأت منذ وفاة النبي. تحتوي هذه العملية في أحشائها على ذلك الصراع المستمر والدائم بين التراث/والبدعة، ويظهر من خلال هذا الصراع أيضاً ذلك التوتر بين مشروعية القيم التراثية المهضومة والمستبطنة/وبين سلطة الأفكار والاكتشافات والأحداث التي لم تهضم بعد ولم يتم تمثلها (وهذا ما ندعوه اليوم بالحداثة).

دعونا نحاول الآن توضيح جدلٍ كهذا أو ديالكتيك كهذا من خلال الإجابة عن الأسئلة الثلاثة التالية:

١ ـ ما نوع السيادة العليا أو المشروعية العليا المقدسة التي رسخها التراث أو خلّدها؟
٢ ـ كيف يكون التراث مُلزماً ويفرض هيبته؟
٣ ـ ما قيمة السيادة العليا التي عبر عنها التراث أو تجلت في التراث؟

١) إن هيبة التراث الكتابي المقدس وهيبة التراث الشفهي كذلك مرتبطتان بذاكرة الجماعة بالهيئة التي كانت قد أُبْدت عليها من قبل أكثر أعضائها حكمةً وتعقلاً وأكثرهم ثقافة وتعلماً. في الواقع، إن الفرق بين التراث الكتابي المقدس والتراث الشفهي يكمن فقط في مسألة الكتابة التي هي ظاهرة ثقافية مرتبطة بانتشار الدولة المركزية القوية. وعلم اللسانيات الحديثة المطبّق على

الخطابين الكتابي والشفهي يبين لنا وجود اختلافات مهمة في ممارسة العقل لوظيفته وآليته في كل منهما وفي طريقته لتشكيل الفكر وبلورته والتعبير عنه. ولكن هذه الاختلافات ليست مرتبطة بالضرورة بالتفوق الأزلي للتراث المكتوب على التراث الشفهي. ينبغي علينا هنا أن نعير انتباهاً خاصاً لتلك النظرية التيولوجية المزعومة للتراث، وذلك لكي نكتشف أسسها الايديولوجية التي فرضتها الطبقة الحاكمة وخدّامها من المثقفين(١١). وهذه هي أيضاً مهمة جديدة بالنسبة لـ «أهل الكتاب» جميعهم من يهود ومسيحيين ومسلمين الذين كانوا قد انتجوا وطوروا ثلاثة تراثات كتابية مقدسة ومتصارعة. وقد أسسوا تراثاتهم على نفس الثنائيات الانتربولوجية الضدية من سيادة عليا/وسلطة سياسية، ومن أسلوب التعبير الشعري/وأسلوب التعبير المنطقي المركزي، ومن الوثنية أو الشرك وتعددية الآلهة بصفتها موقفاً فلسفياً/والنزعة التوحيدية التي احتكرها الفكر التيولوجي ومساره المحتوم نحو الأرثوذكسية(١٢)...

إن سيادة التراث الكتابي المقدس وهيبته مشروطة بمدى قيمة كل شهادة من الشهادات التي وصلتنا. فنحن نجد أن جيل الصحابة هو وحده الذي رأى وسمع وشهد الظروف الأولى والكلمات الأولى التي نقلت فيما بعد على هيئة القرآن والحديث والسيرة. إنه لمن الصعب تاريخياً، إن لم يكن من المستحيل، التأكيدُ على القول بأن كل ناقل قد سمع بـ الفعل ورأى الشيء الذي نقله. على الرغم من هذه الحقيقة، فالنظرية التيولوجية المزعومة قد فرضت بالقوة فكرة إن كل الصحابة معصومون في شهاداتهم ورواياتهم(١٦).

يعترف التراث(١٧) نفسه بأنه بعد فترة الصحابة حصل تدهور وانحطاط في قيمة المعلومات ودرجة صحتها وموثوقيتها. فقد أضطر النَّقَلَةُ (الناقلون) للاعتماد أكثر فأكثر على الرواية أو القصة التي تضعها الذاكرة، وهذا يعني الاعتماد على الرواية التي تسرد بشكل فني وأدبي جذاب الكلام الأولي والأصلي الذي قيل في ظروف وجودية فريدة من نوعها(١٨). إن صياغتي للمسألة بهذا الشكل تهدف إلى إثارة مشاكل عديدة من تاريخية وأدبية ونفسية واجتماعية وألسنية وسيميائية دلالية، الخ... وينبغي أن نقوم بنقد جذري لكل التراث ضمن الخط الذي افتتحه مثلاً الفيلسوف بول ريكور في كتابيه: فن السرد [منشورات مركز الأبحاث العلمية الفرنسية ١٩٨٠]، والزمن والحكاية [في ثلاثة أجزاء ـ منشورات سوي (١٩٨٢ ـ ١٩٨٥)]. والتراث سواء كان مأخوذاً بالمعنى المثالي والكبير للكلمة أم بالمعنى العادي يظل حياً ويفرض هيبته وسيادته ما دام قادراً على حماية نفسه من تأثير الجو العلمي المحيط به والمتغير أو المتحول. سوف أقدّم فيما بعد مثالاً حديث العهد جداً ولكنه ذو دلالة بالغة على هذه الممارسة الاجتماعية ـ الثقافية لآلية الحماية. في الواقع أن هذه الحماية كانت قد أُمّنت للتراث حتى اليوم من قبل المسّلمات التالية:

١ ـ الصحابة معصومون، وقد نقلوا بحرص وأمانة كلية النصوص الصحيحة والوقائع «التاريخية» المتعلقة ببعثة محمد.

٢ ـ لقد واظبت الأجيال التالية على عملية النقل ذاتها للتراث المقدس الذي أُخذ عن الصحابة مع التحلي بالتيقّظ النقدي في النقل.

٣ ـ كانت نتائج هذا النقل قد سجلت كتابة في المصحف وكتب الحديث الموثوقة: أي «الصحاح».

٤ ـ كل الأدبيات التأريخية (= كتب التاريخ) تُكمِّل هذا التراث وتدعمه بقدر ما تُكتب وتُنجَز طبقاً للمعيار النقدي نفسه المستخدم في بلورة التراث المقدس.

٥ ـ لقد أضاف العلماء المجتهدون للنصوص المقدسة النصوص القانونية (أو القانون المقدس) المنجزة طبقاً للمبادىء والمنهجيات نفسها الموجودة في علم أصول الفقه.

٦ ـ إن كلية النصوص الموثوقة المشكَّلة على هذا النحو تتيح إمكانية إنتاج تاريخ دنيوي مندمج (أو منصهر) كلياً داخل التراث المقدس ومضبوط كلّياً بواسطة التراث المقدس. هذا التاريخ موجَّه إذن نحو الخلاص الأخروي (= تاريخ النجاة).

٧ ـ يكون الخليفة/الامام شرعياً بقدر ما يحمي التراث المقدس ويطبقه. ونلاحظ أن هذا التراث يُستخدَم في خط الرجعة من أجل تبرير الحكومة الاسلامية وترسيخ شرعيتها.

٢) هكذا نرى الآن بشكل أفضل كيفية تشكل هيبة التراث وسيادته. ونلاحظ أن الجماعة (أو الأمة) تحترم فيه وترى فيه ما كانت قد انتخبته وانتقته من تاريخها الخاص بالذات ثم دمجته في ذاكرتها الأسطورية ـ التاريخية. ويكمن سرّ مثل هذه السيادة أو الهيبة في عملية الانتخاب هذه (أي في الاحتفاظ بعناصر معينة وحذف أخرى) وفي المعايير التي اتبعت لتنفيذه. ويكمن أيضاً في عملية المزج الموجودة في كل تراث بشري بين الأساليب الأسطورية في المعرفة وبين العناصر التاريخية.

إن مفهومي الانتقاء والذاكرة الأسطورية ـ التاريخية مستبعدان كلياً من قبل بنية التراث والغايات التي يستهدفها التراث. فهو لا يعترف بهما. إنهما يدخلان في دائرة اللامفكر فيه داخل التراث ذاته لأنهما إذا ما فكر فيهما أدّيا إلى اكتشاف كل ما كان التراث قد حاول إخفاءه وطمسه. من هنا نفهم السر في رفض المسلمين بالأمس واليوم للعلم الاستشراقي المطبَّق على دراسة الحديث والسيرة والقرآن. فهذا العلم يحط من قدر المعرفة الأسطورية عن طريق استخدام مسلمات المنهجية التاريخانية الوضعية دون أن يقوم بأية محاولة فكرية لتعميق مفهوم الذاكرة الأسطورية ـ التاريخية انتربولوجياً وفلسفياً. من المعروف أن هذه الذاكرة تشكل قاعدة التراثات المسيحية والغربية أيضاً. لهذا السبب فنحن نلح على طرح السؤال التالي: ما هو التراث الملزم ذو السيادة والهيبة أو كيف هو؟ لا ريب أننا نحتاج إلى معرفة التسلسل الزمني الدقيق للأحداث والوقائع الصحيحة والشخصيات التاريخية، الخ... ينبغي اكتشاف كل ذلك على الطريقة التاريخية الوضعية التي لم تطبق بما فيه الكفاية على التراث العربي ـ الاسلامي حتى الآن. ولكن من الخطأ والضلال أن نقطع هذا التاريخ الواقعي والوصفي عن نسغه ودعامته الخيالية الأسطورية الشغّالة والفعّالة في كل التراثات الاجتماعية ـ الثقافية. وتعتبر هذه النقطة المنهجية التي نذكرها ونلح عليها في معظم كتاباتنا فتحاً حديث العهد حققته الدراسات الراهنة في علم

التاريخ، هذه الدراسات التي تتخذ هيئة انتربولوجيا الماضي(*).

كان التوتر بين النزعة التاريخانية (أو التاريخوية) وبين الأسطورة قد بلغ حداً عالياً عندما فرضت الحركة المعتزلية عقلانيتها كايديولوجيا رسمية (في زمن المأمون). ولكنْ، لا عقلانية المعتزلة ولا النزعة التقليدية للمعارضة الدينية التي وقفت في وجهها (الحركة الحنبلية) قد حظيت بتحليل جديد ومضيء ضمن منظور الصراع (التوتر) الشهير والشامل بين **الأسطورة والعقل**(**)، وبين العامل العقلاني وعامل الخيال الاجتماعي. وإذا ما أتيح لنا القيام بهذا التحليل فسوف نعلم أن الحل لا يكمن في المحاجّات الظاهرية والتهم التي تبادلها كلا الفريقين وتحاربا بها، وإنما يكمن أساساً في كلا النظامين المعرفيين المتمثلين بالعلوم العقلية من جهة (هذه العلوم التي دعاها المعارضون التقليديون بـ (الدخيلة) وبالعلوم الدينية أو النقلية من جهة أخرى(١٩). لماذا ربح التراث الاستبدادي التقليدي هذه الجولة في نهاية المطاف؟ وكيف؟ يمكن اكتشاف الجواب عن هذين السؤالين عن طريق استخدام منهجيات علم النفس التاريخي وعلم الاجتماع الحديث.

٣) ما هي إذن قيمة السيادة العليا المعبَّر عنها في التراث والممارسة من قبل التراث؟ بكلمة أخرى: ما هو دور العقلانية والمخيال، أو العامل العقلاني والعامل الخيالي على الترتيب في نشأة التراث وممارسته لوظائفه وآلياته؟ على أي مستوى وبأية درجة تنبثق العقلانية في فضاء اجتماعي - ثقافي مغموس بالمعرفة الأسطورية، أو تهيمن عليه المعرفة الأسطورية؟ إذا ما تجحنا في الإجابة عن هذه الأسئلة تاريخياً فسوف نضطرّ عندئذٍ لمواجهة المسألة الفلسفية المتعلقة بالمعرفة الأسطورية والمعرفة العقلانية.

وحتى فيما يخص المجتمعات الغربية الحديثة نجد أن علماء الاجتماع المعاصرين لا يزالون يتحدثون عن «المؤسسة الخيالية» لها، أو التأسيس الخيالي لها(٢٠). ماذا يمكن أن نقول إذن عن المجتمعات القروسطية؟ في الواقع، نحن نستخدم في حداثتنا الراهنة مصطلحات غير دقيقة كانت قد بُلوِرت وأُنجزت في المناخ الوضعي للقرن التاسع عشر الأوروبي من أجل دراسة الأديان وخصوصاً ذلك الشيء المدعو بـ «الدين الشعبي»: أي دراسة العجيب الساحر، والخارق للطبيعة، والمقدس، والدنيوي والعلماني، والمعجزة،والهيبة اللدنية أو الهيبة الشخصية (كاريزم)، والخرافات، والبقايا العتيقة، الخ... كل هذا الجهاز المفهومي مرتبط بمخيال سلبي اعتبر من قبل الوضعيين في القرن التاسع عشر بأنه مضاد للعقلانية الإيجابية المحسوسة(٢١). إن المخيال أو الخيال مشكل من الحكايات الخرافية والتصورات الوهمية والحكايات الشعبية والعقائد الأسطورية، الخ... أما العقل فهو يمثل الملكة النقدية والتحليلية المسؤولة عن الضبط العلمي

(*) هذا المصطلح «انتربولوجيا الماضي» من اختراع عالم التاريخ الفرنسي الشهير جورج دوبي، استاذ تاريخ القرون الوسطى في الكوليج دوفرانس.

(**) وهذا هو الصراع المعروف منذ اليونان بين الـ (Mythos) واللوغوس (Logos). مأساة الوضعية التقليدية (التي تشكل حتى الآن المنهجية الأساسية للاستشراق) هو أنها تهمل الاكتشافات الحديثة فيما يخص الخيال والمخيال وتأثيره على حركة التاريخ وأفعال البشر. إنها لا تعترف إلاّ بالوقائع الثابتة تاريخياً.

والدقة العلمية المؤدية إلى توليد المعرفة الصحيحة. كان الفكر العربي ـ الاسلامي المتأثر جداً بالتيارات القوية للفلسفة الأرسطوطاليسية قد احتضن هذا التضاد الثنائي الخاطىء وطوره على الرغم من تأثير للتيار الفلسفي الآخر: أي الأفلاطونية والأفلاطونية الجديدة[٢٢].

من الناحية التاريخية، ينبغي أيضاً أولاً أن نشدد على ظاهرة انعدام وسائل الاعلام القوية التي تشهدها عقلانيتنا الحديثة اليوم من مجتمعات القرون الوسطى. لم يكن هناك ورق (صناعة الورق لم تكن قد ابتدأت بعدُ) وكانت الوثائق المكتوبة على أشياء غير الورق قليلة ولم يكن قد ابتدأ تعميم التعليم في المدارس (أنظر هنا أهمية الدور المتأخر للمدارس الرسمية في تقوية الأرثوذكسية التي تمثل استخداماً ضيقاً ويائساً للعقلانية). ولم تكن توجد أدوات تقنية أو تكنولوجية، أو بالأحرى أنها إذا ما وجدت كانت ضعيفة وقليلة، هذا بالإضافة إلى وجود إدارة رسمية (بيروقراطية الدولة) ضعيفة ومحدودة الاتساع. . . على العكس من ذلك، نلاحظ أن تراث الثقافة الشعبية المرتكز على قانون العِرْض أو الشرَف والطرائق العملية البراغماتية للتعلم والعمل أو الممارسة (أنظر حالة الفلاحين والحرفيين) ثم «الرأسمال الرمزي»[٢٣] والوعي الجماعي المنبثق على هيئة رؤيا كونية مشتركة. . . كل ذلك كان مهيمناً من الناحية السوسيولوجية (العددية) والبنيوية (المقصود أنه كان يشمل معظم قطاعات المجتمع). ينتج عن ذلك أنه كان على المخيال الاجتماعي أن يلعب دوراً إيجابياً ومستمراً وحاسماً على جميع مستويات الوجود الاجتماعي والثقافي. لا يمكن فصل التراث المدعو إسلامياً عن هذا السياق أو المناخ العام. ولكن، نلاحظ منذ فترة ظهور القرآن نفسه[٢٤] أنه قد استهدف نوعاً منن العقلنة التي تصهر وتتمثّل القناعات والعقائد والتصورات المعتبرة وكأنها مادة للإيمان ولكنها في الحقيقة مرتبطة نفسياً بالمخيال الاجتماعي. كان العقل الوضعي الاستشراقي قد عبر عن هيبة أو سيادة هذا النوع من العقلانية بما يدعى بـ «الحكمة الشرقية». والحكمة هي عبارة عن موقف بسيكولوجي وسلوك عملي ثم أسلوب في المعرفة وفكر وإدراك وطريقة تحسس وإحساس. إنها عبارة عن محرك (دينامو) أخلاقي جماعي كان القرآن، والتراث، قد تمثله ووسّعه ونشره. بهذا الدينامو الأخلاقي ـ الروحي ومعه امتزج العاملان الخيالي والعقلاني بشكل عميق جداً إلى درجة أن الانسجام الكامل النموذجي والبعد الداخلي الشخصي يشكلان الصفتين الأساسيتين للإنسان الحكيم الممثل للتراث الحي (أنظر بهذا الصدد «علم النفس» كما يحدده القرآن من خلال كلمة «قلب»). لا يمكن الفصل بين هذا الجانب الايجابي للسيادة العليا الخاصة بالتراث الحي وبين جانب آخر سلبي يتمثل بعملية المراقبة والضبط الدوغمائية والمحافظة التي تعرقل حركة التاريخ وتعرقل تحرره على جميع المستويات العلمية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والاختراعات والابتكارات. إن الموقف الحكيم والأخلاقي المذكور آنفاً يبقى هامشياً ومحصوراً بفئة الأقلية في المجتمع. هذا في حين أن الاستخدام الايديولوجي للتراث يحظى بتأثير أوسع وأقوى بكثير على المجتمع. ولذا ينبغي علينا الآن أن نضيء مشكلة الايديولوجيات والسيادة العليا الملزمة الطاعة.

٥ ـ الايديولوجيات والسيادة العليا

مفهوم الايديولوجيا شيء متأخر بلوره الفكر النقدي الحديث. وقد استخدم بشكل هائل ومثير

حقاً من قبل كارل ماركس الـذي أثّر عـلى كل المـمارسة الـلاحقة للعلوم الاجتـماعية. لم يكتشف الفكـر الاسلامي بعـد أهمية هـذا المفهوم وخصـوبته. عـلى العكس نجـد أن هـذا الفكـر ينتـج إيديولوجيات ظافرة تشوه حتى تاريخه الخاص وكـل قيمه دون أن تـترك للمواطنـين أي منفذ عـلى البحث العلمي المعـاصر. يصرح الخطاب الاسـلامي أو العـربي بـالعِلميَّـة (بـالـنـزعـة العلميـة) ويـدّعيها، ولكنـه يرفض في الـوقت ذاته العلوم الانسـانية والاجتـماعية ويعتـبرها مجـرد إفـرازات للمجتمعات الغربية وأداة لـ غزوها الفكري. من الصعب أن نشرح للمنـاضلين الاسلاميـين أو العلماء من رجـال الـدين المتـدربـين بـالعلوم التقليـديـة والمنغمسـين فيهـا أن العلوم الانسـانيـة والاجتماعية هي الشيء الحيـوي المعاكس والمـوازن للإيـديولـوجيات وآثـارها السلبيـة المتولـدة في المجتمعات الصناعية والنامية على السواء(*).

فالايديولوجيات في المجتمعات النامية هي في معظمها سلبيـة وغير مـطابقة للواقـع ومشاكله. فقد وجدت هذه البلدان العربية والاسلامية نفسها مجبرة على تبني النموذج (أو الموديل) الغربي في التنظيم السياسي والاجتماعي والاقتصادي من أجل تلبية الحاجيات الضخمـة للسكان المـتزايدين بكثرة هائلة. ولكنها توهمنا في الوقت ذاته بأنها تعود إلى الوراء، وإلى الـتراث الأصيل لكي تنعش أسلوب الفكر والسلوك الإسلامي في الحياة وتحميه! من هو القادر على استعادة مثل هذا المشروع التاريخي؟ تنادي الإيديولوجيات الرسمية والناس معاً بهذا الشعار المشهـور المنتشر في العديـد من الأقطار «الثورية»: «من الشعب وإلى الشعب». إنهم لا يعلمون أن مضمون هذا الشعار يُعاكس بالضبط المبدأ الثابت والمستمر الذي اعتمدته التيولوجيا الإسلامية الكلاسيكية. يقـول هذا المبـدأ ما معناه: ينبغي إبعاد الجماهير (أو العوام) عن أية مساهمة في الاجتهادالذي يؤهل صاحبه لممارسة السيادة العليا الدينية وصلاحياتها. أنظر بهذا الصدد ما يقوله الغزالي عن «إلجام العوام عن علم الكلام». نلاحظ في الحالة الراهنة للأمور أن أصحاب القرارات في الأنظمة العـربية والإسـلامية عددهم قليل جـداً، وكلهم تابعـون للزعيم القائـد سواء كـان ملكاً أو رئيسـاً أو سكرتيـراً عاماً للحزب الواحد. أما العلماء من رجـال الدين فهـامش استقلاليتهم أضعف من السـابق بالنسبة للحكام والأنظمة السياسية. إنهم موظفون لدى الـدولة ومن واجبهم الحفـاظ على الـوهم الكبير القائل بوجود سيادة عليا روحية تهدي السلطات السياسية وتسبغ عليها الشرعية.

لا شك في أن ظاهرة الإيديولوجيات قد وجدت في الماضي العربي ـ الإسلامي، ولكنها صُفِّيت من الساحة أو نُقِـدت تحت اسم الطوائف والهـرطقات والضـلال الديني. والجـدال الخـ ، المثير الذي جرى بين السنّة والشيعة يقدم لنا مثالاً ممتازاً للبرهنة على وجود قـاعدة إيـديولـوجية للعقـل التيولوجي. وحده النقد الحديث للإيديولـوجيات يسـتطيع أن يبـين لنا كيف أن كـل أرثوذكسيـة

(*) فمن المعروف أن ايديولوجيـا اليمين الفـرنسي (انظر جـريدة الفيغـارو وكل المؤسسـات الضخمة الملحقة بها) تحارب بعنف العلوم الانسـانية والاجتماعية الحديثة، وخصوصاً إذا ما كانت ذات توجه يساري وتحـرري عميق. فهي تـروّج مثـلاً لأفكـار ريمـون بـودون، عـالم الاجتـماع الـرسمي المـرتبط بـالأجهـزة «الشرعية»، وتحارب بيير بورديو الخارج على شرعية اليمين والمفكّك لايديولوجيته.

مرتكزة في النهاية على فرضيات إيديولوجية. وعندئذٍ نواجه (أو هنا نواجه) أزمة عامة للسيادة العليا: ولا أقصد فقط سيادة المؤسسات السياسية أو سيادة التراث المرسّخ والموروث الثقافي، وإنما كذلك سيادة العقل بصفته مصدراً للمعرفة البشرية وأداة لها. ونلاحظ اليوم أن مسألة السيادة العليا لا تعتمد على أي مؤسسة دينية أو علمانية محددة. ونلاحظ أنه كلما راح العقل يكتسب استقلاليته وينتزعها من السيادات العليا الخارجية عليه (كالوحي، أو الكنيسة، أو الشريعة، أو الدولة والنظام السياسي) كلما كبرت مسؤوليته في جعل المعرفة ذروة عليا للسيادة والهيبة المحترمة والمقبولة من قبل الجميع. لا أقصد بذلك فقط المعرفة المستقلة عن الإيديولوجيات، وإنما أيضاً الفعّالة بما فيه الكفاية والقادرة على تفسير منشئها والسيطرة على آثارها.

سوف نحاول الآن توسيع هذه الملاحظات عن طريق إلقاء نظرة على مسألة السيادة العليا والسلطات السياسية الحالية.

ثالثاً: السيادة العليا والسلطات السياسية اليوم

سوف نتفحص تحت هذا العنوان النقطتين التاليتين بشكل أساسي:

١ ـ مشكلة العلمنة.

٢ ـ اعادة تقييم للإسلام.

١ ـ العلمنة اليوم

يقول الرأي الشائع بأن الإسلام لا يسمح بأي نوع من أنواع العلمنة. هذا الكلام صحيح إذا ما قبلنا بالتحديدات التقليدية للقانون المقدس المفروض قسراً في كل أنواع الحكومات السائدة في المجتمعات الإسلامية. ولكن، كنا قد بينّا سابقاً كيف أن الأنظمة الإيديولوجية كانت قد صُوّرت وقُدّمت ثم قُبِلت وكأنها الحقيقة المستقيمة (الأرثوذكسية)(*) التي أوحى بها الله. ينتج عن ذلك أنه لا يمكن مقاربة الدين بصفته نظاماً معرفياً وإيمانياً تتلاعب به القوى الاجتماعية المختلفة من أجل تحويل الأهداف الروحية الأولى إلى مبادىء إيديولوجية تهدف إلى تقوية ودعم نظام اجتماعي وسياسي معين.

لقد فرضت الثورة الفرنسية العلمنة كبديل سياسي وفلسفي عن النظام القديم الذي سيطرت عليه الكنيسة. وقد أصبح الاقتراع العام مصدراً للسيادة العليا والهيبة في المجتمع بدلاً من

(*) من المعروف أن كلمة أرثوذكسية لها معنيان: الأول أصلي أيتمولوجي يعني الخط المستقيم أو الطريق المستقيم والصحيح، والثاني اصطلاحي حديث يعني الترمت والانغلاق الذي يرفض كل ابتكار أو تجديد يخرج عن إطار المسلّمات البدهية المحدودة التي تشكل الأرثوذكسية. وإذن فالأرثوذكسية مغايرة للبدعة، أي بالمعنى الحديث والايجابي للكلمة: للتجديد والاختراع والابتكار. ولكن البدعة قد تتحول هي أيضاً إلى أرثوذكسية جامدة تقف في وجه البدع الجديدة والاكتشافات التالية التي تهدد مصالحها...

المقارعة بدءاً من القرن السادس عشر وحتى اليوم. أما في الوقت الراهن فنجد أن العلمنة في المجتمعات الاسلامية تمثل ذريعة وموضوعاً ايديولوجياً موجهاً لنقد إلحاد الغرب وماديته(*). كما أنها عبارة عن إضفاء النزعة المادية السطحية على المجتمع عن طريق استيراد الآلات والسيارات وكل وسائل الاستهلاك من هذا الغرب المنقود بالذات. هكذا نجد أن كل العقبات قد تجمعت لمنع كل فكر جاد من استكشاف العلمنة بصفتها بُعْداً فكرياً وطريقة محددة لتشكيل مفهوم جديد عن السيادة والمشروعية وممارسة جديدة لها. لا نملك هنا المكان المناسب لتفصيل القول في هذه النقطة الحاسمة. ذلك أنها تتطلب محاولة خاصة أو دراسة خاصة لوحدها. ولكني استطيع في ختام هذا الحديث أن أعدد باختصار الخطوط العريضة من أجل القيام بتاريخ تفكيكي للفكر العربي - الاسلامي(٢٦):

١ - العلمنة متضمنة (أو موجودة) في القرآن وفي تجربة المدينة.

٢ - الدولة الأموية والعباسية هي دولة علمانية وليست دينية. أما التنظير الإيديولوجي الذي قام به الفقهاء فيمثل إنتاجاً عَرَضياً محكوماً بظروف وقته، والهدف منه تغطية واقع سياسي وتاريخي معين بمحاجات «دينية» ذات مصداقية. وفي كل الأحوال، فهذا التنظير (أي تنظير الفقهاء من أجل تبرير الدولة الخليفية وخلع الشرعية عليها) مبنيٌّ على نظرية معرفية فات أوانها.

٣ - كانت القوة العسكرية قد لعبت في وقت جد مبكر دوراً كبيراً في نظام الخلافة ونظام السلطنة وكل أشكال الحكم اللاحقة المدعوة إسلامية.

٤ - إن محاولات عقلنة العلمنة الممارسة واقعاً في المجتمعات الاسلامية ولكن غير المنظَّر لها وتطوير موقف علماني كانت قد حصلت من قبل الفلاسفة المسلمين في الماضي.

لهذا السبب ينبغي كتابة تاريخ جديد للفكر العربي - الاسلامي، وفي داخل هذا التاريخ ينبغي تخصيص فصل كامل لـ سوسيولوجيا الاخفاق الذي حلَّ بالفلسفة. ينبغي معرفة سبب فشل الاتجاه الفلسفي في المناخ الإسلامي. إن إنجاز هذا العمل يشكل شرطاً أساسياً ومبدئياً من أجل إدخال الموقف الفلسفي ثانية إلى ساحة الفكر العربي - الاسلامي. بمعنى آخر، فنحن نريد القول بأن هذا الفكر العربي المعاصر (بالمعنى الزمني) سوف يرفض الفلسفة من جديد كما حصل في الفترة الكلاسيكية إن لم نقم بدراسات اركيولوجية معمَّقة لمعرفة سبب فشلها في الماضي وكيفية تلافي هذا الفشل في الحاضر.

٥ - إن أشكال الاسلام المدعوة مستقيمة أو أرثوذكسية (كالاتجاه السني والشيعي والخارجي الذي يدّعي كلٌّ منها إنه يحتكر «الاسلام الصحيح» دون غيره) هي عبارة عن انتقاءات اعتباطية واستخدامات ايديولوجية لمجموعة من العقائد والأفكار والممارسات المقدَّسة والمصوَّرة على أساس أنها دينية محضة.

(*) انظر الهجوم على العلمنة في البيئات «الثورية» الراهنة، ونعت كل فكر عقلاني متزن بالاستغراب والعلمنة والإلحاد!...

٦ ـ ينبغي إعادة تفحص كل مكانة العامل الديني والتقديسي والوحي ودراستها على ضوء النظرية الحديثة للمعرفة.

٧ ـ كل الأنظمة السياسية التي ظهرت في المجتمعات العربية والإسلامية بعد تحررها من الاستعمار هي علمانية بحكم طبيعة الأشياء، أو علمانية واقعاً (De facto) وتسيطر عليها النماذج (الموديلات) الغربية في الإدارة والحكم، كما أنها مقطوعة عن النظرية الكلاسيكية للمشروعية العليا الدينية وعن الحداثة العقلية في آن معاً.

٨ ـ من وجهة النظر التي اعتمدناها في هذه الدراسة نجد أن العلمنة (إذ تؤخذ كمصدر للحرية الفكرية وكفضاء تنتشر فيه هذه الحرية من أجل افتتاح نظرية جديدة في ممارسة السيادة العليا والمشروعية) هي عبارة عن شيء ينبغي الشروع به داخل المجتمعات الغربية الأوروبية المعاصرة أيضاً.

٢ ـ إعادة تقييم الإسلام

النقاط الثماني المعدودة آنفاً هي عبارة عن جزء هام من مشروع واسع ينبغي القيام به لاعادة تقييم الاسلام. كنت قد عالجت نقاطاً أخرى عديدة من هذا البرنامج في كتابي قراءات في القرآن ونقد العقل الاسلامي [تاريخية الفكر العربي الاسلامي، بالعربية]. لكن مهمة تنفيذ هذا المشروع بتفاصيله ملقاة على عاتق الأجيال المقبلة. ونحن نلحظ منذ الآن بوضوح ساطع الخطوط العريضة والمنهجيات التي ينبغي اتباعها ثم الموضوعات الملحّة التي تستحق الأولوية في الدراسة قبل غيرها والشروط الفكرية والعقلية التي ينبغي أن تتوافر في الباحث لكي يستطيع القيام بذلك.

إن إعادة تقييم الاسلام لا تشكل فقط جواباً ملحاً على حاجيات المجتمعات العربية والإسلامية، ومهمة شاقة وحيوية، وإنما هي بالتالي أساسية بسبب أن الإسلام يمتلك ثلاثة أبعاد أخرى ذات دلالة بالغة لسببين اثنين: ١ ـ متابعة انجاز وبلورة نظرية متماسكة للمعرفة. ٢ ـ المساهمة في تحسين جو التعاون السلمي في العالم. أما الأبعاد الثلاثة المعنية فهي التالية:

١ ـ المنظور الديني ومكانته في الوجود البشري وتطلعه نحو المطلق (معانقة المطلق في الوجود).

٢ ـ المنظور التاريخي الخاص بالفضاء الثقافي لمجتمعات الكتاب مع تركيز انتباه خاص على البعد المتوسطي (البحر الأبيض المتوسط).

٣ ـ المشاركة في التعاون الدولي اليوم من أجل تأسيس نظام ثقافي وسياسي واقتصادي جديد مرتكز على نظرية جديدة للمشروعية (للسيادة العليا) وعلى ممارسة جديدة لها.



إذ نختتم بحثنا بمنظورات حاسية وآفاق متفائلة كهذه، فإن المرء يستطيع أن يكتشف بسهولة مدى نقص العلم الاستشراقي الخاص بالإسلام وعدم مطابقته منهجياً، ثم مدى غيابه، عقلياً

وثقافياً، عن ساحة الهموم الحاضرة لتاريخنا الملتهب!. . . أليس من المؤسف والمخيب للآمال أن نقرأ لدى المستشرقين عروضاً باردة ومتحفّظة وسردية أو وصفية عن الإسلام؟ أليس مؤسفاً أن نقرأ تلك المقالات التبجيلية المناضلة التي «تدافع عن الإسلام»(*) بشكل منافق ومكرور وتتحدث عن النظريات الاسلامية الكلاسيكية الخاصة بالمشروعية والسيادة العليا؟ لا تزال تعاليم المستشرقين ومنشوراتهم في أعلى مستوياتها العلمية سجينة صورة جامدة عن إسلام إتنوغرافي وريفي متخلف ومنغلق جزئياً على عقائده وصيغه الكلاسيكية المستخدمة بشكل بائس ومدقع في الشعارات الايديولوجية الحالية. أما القلب النابض للإسلام ضمن المنظورات التي ذكرناها آنفاً فهو محجوب أكثر فأكثر من قبل كلا الخطابين الشائعين: الخطاب الاستشراقي الكلاسيكي والخطاب الثوري الاسلامي المزعوم. لا يزال عدد كبير من الأصوات الصامتة في المجتمعات العربية والاسلامية ينتظر الفرصة الملائمة لكي يفتح فمه لأول مرة، ولكي يعبر عن تجربة غنية منغرسة في صميم الإسلام. هل سوف يغير المستشرقون رأيهم ويكتبون بروح جديدة وجهات نظر جديدة عندما تعطى لهؤلاء الأصوات الصامتة الإمكانية السياسية للتعبير عن نفسها؟ ولكن العلماء المنخرطين في صراع طويل مرير لكي يخلقوا فضاءً جديداً للحرية ولكي يقدموا امكانية فكرية جديدة للأصوات المكمومة هم وحدهم أولئك الذين يختارون المطابقة بين فكرهم وممارستهم العملية، أو كما يقول المثل العربي: «العلم بالعمل، والعمل بالعلم». وهذا هو المصدر النهائي والأخير للسيادة العليا الفكرية والروحية التي كان الأنبياء قد جسّدوها رمزاً. ونحن نستطيع بواسطة هذه السيادة الفكرية العليا التي لا يعلو عليها شيء أن نجسد فلسفة الشخص البشري في التاريخ كما تلخصها لنا العبارة التالية:

«إن الشخص البشري في الوقت الذي يشكل فيه جزءاً من الدولة يتجاوز الدولة بواسطة سر الحرية الروحية الذي يحمله بين جوانحه والذي لا يُنتهك أبداً، وبواسطة نزوعه نحو المطلق» (من كتاب ج. مارتيان: «المسيحية والديمقراطية» ١٩٣٢).

(*) هناك مستشرقون «يدافعون عن الاسلام» بشكل تبريري وتبجيلي يفوق دفاع المسلمين أنفسهم! وفي معظم الحالات تكون وراء هذا الموقف دوافع انتهازية وغايات شخصية لا تخفى على أحد. نلاحظ أن أركون يعود هنا من جديد إلى نقد الموقف الاستشراقي والمنهجية الاستشراقية المطبقة على الإسلام. إنه يعيب عليهم موقف الاستقالة العلمية تجاه مادة دراستهم التي اختاروها بمحض إرادتهم، ولكن دون أن يفوها حقها من الاستكشاف والانخراط الابستمولوجي الكامل. أما المستشرقون الآخرون الذين لا يتخذون موقف التبرير والتبجيل فإنهم ينظرون إلى الإسلام نظرة عالم الانتولوجيا للشعوب الاغرابية البعيدة «والبدائية». وفي كلتا الحالتين: ينبغي نقد المنهجية الاستشراقية وتعرية مسلماتها وآلياتها. ولكن هذا النقد الذي يوجهه أركون للاستشراق يختلف كثيراً عن النقد الشائع في البيئات الايديولوجية من عربية واسلامية. انظر في «تاريخية الفكر العربي الاسلامي» البحث التالي: الخطابات الاسلامية، الخطابات الاستشراقية والفكر العلمي».

الفصل السادس

الهوامش والمراجع

(١) أنظر المراجع التالية: آن. ك. س. لامبتون في كتابها «الدولة والحكومة في الإسلام الوسيط»، ١٩٨١.

- «مفهوم السيادة العليا في القرون الوسطى، الاسلام، بيزنطة الغرب» المنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٨٢.
- مجلة «بوفوار» الفرنسية عدد خاص «بالأنظمة الاسلامية»، المنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٨٠ جزء (١٢).
- «الإسلام والدولة في عالم اليوم» كتاب جماعي بإشراف أوليفيه كاريه. المنشورات الجامعية الفرنسية ١٩٨٢.
- ثم أنظر دراسة محمد أركون: «السيادة العليا والسلطات السياسية في الاسلام» الموجودة في كتاب «نقد العقل الاسلامي» والمترجمة إلى العربية في كتاب «تاريخية الفكر العربي الاسلامي».

(٢) من أجل الاطلاع على مقاربة نقدية للنظريات الحديثة الخاصة بهذا الموضوع أنظر مقالة بول لادرير في أرشيف العلوم الاجتماعية للأديان: «معنى ظاهرة التقديس» (= المقدس) ومهنة عالم الاجتماع. ١٩٨٤ ص ١١٥ - ١٣٩.

- *Paul Ladriere:* Archives des Sciences sociales des religions, 1984/57/1.

(٣) فيما يخص هذا المفهوم أنظر كتابي: «نحو نقد العقل الاسلامي» مصدر مذكور سابقاً ص ١٦٢ - ١٧٥.

(٤) انظر أيضاً فيما يخص هذا المفهوم كتابي السابق ص ٤٣ - ٦٤.

(٥) كنت قد قدمت تحديداً وصفياً لهذا المفهوم في دراستي: الاسلام في التاريخ. مجلة مغرب/مشرق ١٩٨٣ عدد ١٠٨ (هذا النص مترجم وموجود في هذا الكتاب).

(٦) انظر: محمد أركون: قراءات في القرآن. منشورات ميزون نيف اي لاروز. باريس ١٩٨٣. ص ١٤٥ - ١٥٦.

(٧) أنظر سورة التوبة وتحليلي لها في دراسة بعنوان: «علوم الانسان والمجتمع مطبّقة على دراسة الاسلام». قيد النشر وقيد الترجمة.

(٨) فيما يخص هذا المفهوم، أنظر: بحث «الاسلام في التاريخ» لمحمد أركون. (أحد فصول هذا الكتاب).

(٩) أنظر دراسة آ. ابيل: «الخليفة: حضورٌ مقدس» في مجلة ستوديا اسلاميكا. عام ١٩٥٧/الجزء السابع. ثم أنظر كتاب آن لامبتون المذكور آنفاً ص ٢٦٤.

(١٠) يمكن وصف النموذج المثالي (بمعنى ماكس فيبر) للسيادة العليا الاسلامية عن طريق عرض صور هذه الشخصيات الأسطورية أو هذه الشخصيات التاريخية المحوَّرة المذكورة. وعندئذ يمكننا أن نفرق بين هذا المثال النموذجي الأعلى وبين ذلك المثال النموذجي الذي يقدمه لنا أدب المرايا عن الأمراء والملوك.

(١١) كانت هذه الرسالة قد ترجمت ونشرت من قبل شارل بيلا. مطبوعات ميزون نيف اي لاروز ١٩٧٦.

(١٢) أنظر كتاب هنري لاوست: «شهادة الايمان لابن بطة» دمشق ١٩٥٨.

(١٣) من أجل الاطلاع على نقد أكثر تفصيلاً للأصول أنظر: محمد أركون، «نقد العقل الاسلامي» ص ٦٥ - ١٠٠. وفيما يخص الموقف الشيعي أنظر المصدر السابق أيضاً ص ١٢٩ - ١٥٤. ينبغي ملاحظة أن أدبيات الأصول قد تمت بعد إنجاز المؤلفات القانونية أو الفقهية وليس قبلها. وقد حصل ذلك أساساً على قاعدة عملية محسومة. إن هذا الشيء يبين لنا الوظيفة الايديولوجية لعلم الأصول الذي أنجز بعد حصول الأمر الواقع.

المترجم: المقصود بهذه الحاشية أن «المجموعات الفقهية» التي ألفها رجال كأبي حنيفة أو الأوزاعي أو غيرهما كانت قد تمت قبل انجاز نظرية أصول الفقه في زمن الشافعي. هذا يعني أن علم الأصول قد جاء لكي ينظر لشيء قد مضى وانقضى: أي وقد أصبح أمراً واقعاً لا مرد عنه.

(١٤) فيما يخص الظاهرة الانتربولوجية للتضاد بين العقلين الشفهي/والكتابي أنظر كتاب جاك غودي المترجم إلى الفرنسية بعنوان: العقل الكتابي. منشورات مينوي ١٩٨٠.

J. Goody: La raison graphique.

(١٥) أنظر: محمد أركون: «نحو فكر ديني آخر» في مجلة:
Islamo/Christiana 1978/4.

(١٦) كان ابن تيمية قد قدم تحديداً واضحاً لهذا المفهوم في كتاب «نقد المنطق» طبعة القاهرة ص ٧٩.

(١٧) أكتب كلمة تراث بالمعنى الكبير والمثالي (حرف «ت» كبير بالفرنسية Tradition) وذلك لكي أشير الى الموروث المثالي المقدس المتمثل بالنصوص التي تستخدمها كل طائفة من الطوائف الاسلامية الثلاث.

(١٨) إن ظاهرة التحلية الأدبية للأخبار والحكايات التاريخية المنقولة كانت تشكل ظاهرة عامة ينبغي على كل مؤرخ في الماضي أن يتقنها ويسيطر عليها. ولكن يفترض في المؤرخ الحديث أن يكون أكثر وعياً بهذه المشكلة، وأن يعير انتباهاً اكبر لنقد كل مفهوم استخدم لدراسة الماضي.

(١٩) لم يحظ هذا التضاد الثنائي بين العلوم العقلية/والعلوم النقلية حتى الآن بتحليل مرضٍ بصفته مسألة اجتماعية وايديولوجية في آن معاً.

(٢٠) انظر كتاب كامسترياديس: «المؤسسة الخيالية للمجتمع أو القاعدة الخيالية للمجتمع».

(٢١) أنظر بول لادريير. مصدر مذكور سابقاً. ثم أنظر كتب ايزامبير المحلّلة في الدراسة التالية: «معنى المقدس أو معنى ظاهرة التقديس» منشورات مينوي ١٩٨٢.

(٢٢) أنظر: محمد أركون: «النزعة المنطقية المركزية والحقيقة الدينية في الفكر الاسلامي» في كتاب «محاولات في الفكر الاسلامي» منشورات ميزون نيف اي لاروز الطبعة الثالثة ١٩٨٤ ص ١٨٥ ـ ٢٣٢.

(٢٣) مصطلح من استخدام عالم الاجتماع الفرنسي: بيير بورديو.

(٢٤) أنظر كتابي: «قراءات في القرآن» المذكور سابقاً. ص ٨٧ ـ ١٤٤.

(٢٥) فيما يخص هذا المصطلح أنظر: محمد أركون: «الاسلام، بالأمس وغداً» الطبعة الثانية منشورات بوشيه ـ شاستيل ١٩٨٢.

(٢٦) إن مصطلح «التفكيك» الذي بلوره جاك دريدا مرتبط بمصطلحي «أنظمة الفكر» و «الابستمي» اللذين بلورهما ميشال فوكو.

«العجيب» الخلاب في القرآن(*)

«قل أوحي إليّ أنه استمع نفرٌ من الجن فقالوا لو إنّا سمعنا قرآناً عجباً».
سورة الجن. آية (١)

«إن أصل العجيب المدهش يكمن في ذلك الصراع الدائم الذي يقيم تضاداً بين رغبات القلب والوسائل التي نمتلكها لارضائها».
(بيير مابي)

من المهم ملاحظة أن الفكر التيولوجي «الأرثوذكسي» وعقلانية النخبة قد نجحا في الاسلام كما في المسيحية في رمي العجيب المدهش Le merveilleux أو الساحر الخلّاب داخل دائرة العقائد الخرافية والأدب الشعبي، أي ضمن مستوىً من الفعالية الثقافية المتدنية الخاصة بالأطفال والجدات والشعوب «المتخلفة». يكفي في هذا الصدد أن نذكُر بمنشأ ألف ليلة وليلة ومصيرها أو حكايات بيرو Perrault داخل كلا الوسطين الثقافيين المذكورين (أي الوسط العربي الاسلامي والوسط الغربي). إن المعاملة التي حظيت بها مقولة العجيب المدهش كانت متوقفة بشكل صريح على الامبريالية التوسعية قليلاً أو كثيراً للعقل التيولوجي الذي تعاقب عليه فيما بعد العقل «العلمي» أو الوضعي في الغرب. هكذا يبدو أن الفكر المسيحي كان ينشد هدفين عندما بلور مصطلح الخارق للطبيعة le Surnaturel ؛ فأولاً أراد أن يحدث القطيعة مع الحكايات

(*) يشكل هذا البحث القسم الأول من كتاب جماعي يحمل العنوان نفسه أصدرته منشورات Jeune Afrique عام ١٩٧٨. وكان المقال قد ألقي في الأصل كمحاضرة ضمن المؤتمر العلمي الذي عقدته «منظمة تقدم الدراسات الاسلامية» بباريس عام ١٩٧٤. وقد أهديت جميع بحوث الكتاب إلى ذكرى المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير. وساهم في تأليف الكتاب أيضاً كل من المؤرخ المعروف جاك لوغوف (Le Goff) وتوفيق فهد ومكسيم رودنسون. هذا وقد أثار بحث أركون نقاشاً واسعاً وخصباً لدى المؤتمرين كافة. وننقل هنا بعد الدراسة مباشرة مجمل النقاش الذي دار مع أجوبة أركون التي تضيء أفكاره بشكل لا غنى عنه. يمكن للقارىء أيضاً أن يجد نفس البحث في كتاب أركون «قراءات في القرآن» الذي صدر (بالفرنسية طبعاً) عن دار ميزون نيف اي لاروز عام ١٩٨٢.

الخرافية والشعبية التي تولِّد استخداماً «خرافياً» وغير متماسك ومجانياً لمفهوم الغريب المدهش (أو الساحر). وثانياً محاولة الارتفاع والتوصل إلى عقلانية عليا وتماسك «عقلاني» يتطلبه الإيمان ثم التوصل إلى «وقائع» غير عادية (أو فوق العادة) لا علاقة لها بالمجرى الطبيعي للأشياء. ضمن هذا المنظور نلاحظ أن الفكر الاسلامي الذي يفضل الكلام على الأمور الإلّهية أو أمر الله (الأمر)[١] يرتبط تماماً كما الفكر المسيحي أو اليهودي بواقعية أنطولوجية لا تُنقض. تتلخص هذه الواقعية الأنطولوجية في القول بأن عفو الله ورؤياه والوحي والمعجزات والبعث (النشور) والملائكة، الخ، هي عبارة عن وقائع (أو حقائق) لا يمكن ضبطها عن طريق الحواس ولا يمكن تفسيرها بواسطة السببية الخطية الفاعلة، لكنها مع ذلك أكثر حقيقةً وصحة من المعطيات «الطبيعية». على هذا المستوى يتموضع الصراع ذو الدلالة الكبرى بين الموقف اللاموسطِر Démythologisante[*] الخاص بالفكر المعتزلي، وبين الموقف الايماني (أو التسليمي) الذي وقفه الحنابلة.

إن العقل الكلاسيكي بالشكل الذي ترسَّخ عليه بدءاً من القرن السابع عشر في الغرب كان قد زاد من حدة التفريق والفصل بين العجيب المدهش المستخدم في أدب التسلية والامتاع وبين الخارق للطبيعي المتعلق بالموضوعات الخطيرة فحسب. كان بوالو قد حدَّد هذا التقسيم في هذين البيتين المشهورين[٢]:

«ليست الأسرار المرعبة لإيمان المسيحيّ
بقابلة لأن تخلع عليها الزخرفات البهيجة»

ولكن الفلسفة تميل إلى أن تستبدل باللغة التيولوجية التقليدية لغة ميتافيزيقية يؤكد فيها العقل المؤسِّس استقلالاً ذاتياً كبيراً بالقياس إلى المعطيات والظواهر الفوق طبيعية. إن النضال الذي قامت به فلسفة التنوير والعقل الوضعي والمادية الجدلية ثم العلوم الإنسانية في يومنا هذا قد أدى إلى تغيير عميق إن لم يكن إلى محوٍ تام لمقولتي الغريب المدهش والفوق ـ طبيعي (الخارق للطبيعة). صحيح أن علوم الاتنولوجيا والأنتربولوجيا وتاريخ الأديان والتحليل النفسي وعلم الدلالات السيميائية تجهد كلها في محاولة بلورة وتوضيح المفاهيم المعقدة من مثل المقدَّس أو التقديس le Sacré والأسطورة والطبيعة/وما فوق الطبيعة والغريب المدهش والخيالي الوهمي... ولكننا لا نزال بعيدين عن امتلاك لغة فوقية نقدية صافية بما فيه الكفاية من شوائب التحديدات التقليدية، وبعيدين عن أن نمتلك منهجاً بريئاً فعلاً ويتيح لنا أن نتكلم بكل ثقة عن مستويات المعنى لحقيقة واحدة لا تتجزأ هي: الكائن في العالم فقط L'être - au - monde (وليس الكائن أو الانسان في العالم المخلوق L'être - au - monde crée).

(*) هذه هي الترجمة التي اخترناها للمصطلح الفرنسي المذكور بعد أن كنا ترجمنا كلمة mythologisation بأسطرة وكلمة idéologisation بأدلجة في مقالات سابقة. وهو يعني باللاموسطِر الذي ينزع الأسطورة عن وجه الأشياء، وبالتالي فهو يعني العقلانية.

كـل ما يمكن استخـلاصه من الأبحـاث الجاريـة اليوم هـو أنه يـوجد بـالإضافـة إلى العجيب المدهش أو الساحر الخلاّب ذي الأصل العلمي عجيب مدهش أدبي وعجيب مدهش ديني مرتبط بـالفكر الأسـطوري. إن النموذج الأول معـروف من قبل المؤلفـين العرب وهـو يتغذى من أمثلة عديدة يثير القرآن بوساطتهـا عجب الإنسـان ودهشتـه أمام «عجـائب الخلق». كان القـزويني (م ١٢٨٣/٦٨٢) الذي عالج هذه العجائب المدهشة قد أعطى التحديدات التالية:

«يمكن تعريف الاندهاش أو الاعجاب بأنه الحيرة التي تستبد بالإنسان بسبب عدم قدرتـه على معرفة علة الشيء أو سببه، أو الطريقة التي ينبغي اتباعها للتأثير عليه... وينتهي الانـدهاش أو الاعجاب بسبب الإلفة والرؤية المتكررة... أما الغريب فهو الظاهرة المـدهشة التي تحصـل نادراً وتختلف عن العادات المعروفة والمناظر المألوفة»[٣].

نلاحظ أن الأمر يتعلق هنا بإلحاحات العقل الذي يعترف بعدم قدرته الحالية على القبض على سلسلة الأسباب والنتائج. ذلك أنه كلما راح العقل يفكر بالعـالم وظواهـره المحسوسـة كلما أدرك مدى عجزه وقصوره. وهذا مـا يؤدي إلى إحداث الانفعـال أو الانبهار الـديني في الوسط الـديني والانفعال الميتافيـزيقي في الوسط الفلسفي ويـدفع للبحث عن فـرضيات جـديدة من أجـل فهم الـظواهر فيـما يخص رجل العلم. هكـذا نلاحظ أن خيـال المؤمن يستمتع ويلتـذ بتأمُّـل الحكمـة اللانهائية التي تدير النظام العجيب المدهش للكون والخلق[٤].

نجد صعوبـة أكبر في القبض عـلى العجيب المدهش في الأدب أو في استخـلاصه من الأدب. ذلك لأنه «فيـما وراء متعة الـرضى والفضول وكـل المشاعـر التي توفـرها لنـا القصة أو الحكـايات والخرافات، وفيما وراء الحاجة إلى التسلي والمتعة والنسيان والتوصل إلى أحاسيس لذيذة ومرعبـة، فيـما وراء كل ذلـك فـإن الهـدف الحقيقي للرحلة العجـائبيـة يكمن هنـا (أي في الأدب) في الاستكشـاف الأكثر كليَّـةً للحقيقة الكـونية»...[٥]. هكـذا يعارض تـزفتان تـودوروف بحق بين منـوعات من العجيب المـدهش «المعذورة» والمـبرَّرة والنـاقصـة: كـ «العجيب المـدهش الأغـرابي» و «العجيب المدهش الأدواتي» و «العجيب المدهش المتطرف»، أقول يعارض بينها وبين «العجيب المـدهش الصافي الـذي لا يمكن تفسيره بـأي شكل من الأشكـال»[٦]. إن هذا النـوع الأخير هـو الذي نجده في الفكر الأسطوري والذي هو فعـلاً جدّي يستحق الاهتـمام لأن الأسطورة تعـبر في كل مكان تشتغل فيه عن الحقيقة الكلية للكائن والعالم.

هل تسمح لنا الملحوظات والإضاءات السـابقة بأن نتحدث عن العجيب المـدهش في القرآن؟ نعم. ضمن مقياس أننا نمتلك فيه بعض الإشارات (والدلائل) التي تمكننا من استكشـاف الوجود الاحتمالي لطراز معـين من العجيب المدهش. نعم، خصـوصاً إذا مـا اعتبرنـا أن لمقولتي العجيب المدهش والفوق الطبيعي (الخارق للطبيعة) بُعْداً انتربولـوجياً تمـاماً كـما هو الحـال بالنسبـة لمقولـة العقـلاني والواقعي والـطبيعي. وأنه لا يـوجد هنـاك (كما تـدعي الفلسـفة المـوضوعـاتويـة وليس الموضوعية) فصلٌ جذري بين الجـانب العاطفي الـذي يهيمن في المقولتين الأوليين وبـين الجانب المنطقي السـائد في الحالة الثانية. ثم إن لهذه المقولات كلها في النهـاية وظـائف معرفيـة وبسيكو-سوسيولوجية متغيرة بحسب الظروف التاريخية والأوساط الثقافيـة (المقصود بالبعد الانـتربولـوجي

هنا هو أن الغريب الساحر والخارق للطبيعة موجود لدى كل البشر وفي كل الأوساط الاجتماعية والثقافية مثله مثل البعد العقلاني والواقعي...).

ولكن تظل أمامنا صعوبة كبرى لا يمكن تجاهلها. تتلخص هذه الصعوبة في أننا عندما نتحدث عن العجيب المدهش في القرآن فإن ذلك يعني أننا سنطبق عليه بالضرورة مناهج التحليل الألسني والأدبي التي تم إنجازها اعتماداً على النصوص المكتوبة. هذا في حين أن القرآن ـ تماماً كالتوراة والانجيل ـ هو أولاً لغة دينية. وإذا ما قصدنا باللغة الدينية «مجمل التظاهرات والصياغات المعبِّرة للروح الدينية: من حركات وكلام وشعائر ثم فيما بعد من كتابة، التي تترجم الروح بوساطتها علاقتها المطلقة بالمطلق الذي تعيشه وتخون هذه العلاقة أيضاً»[٧]، فإنه ينبغي أن نعترف بأنه لا تزال تنقصنا الألسنيات وعلم الدلالات الملائم (سيميوتيك) من أجل أن نحلل بدقة لغةً كهذه. إن اللغة الدينية تدعونا لأن نقرأ ونعيش هذه العلاقة التي تتجاوزنا والتي تربط بين الأسطورة ـ المقدس ـ الخارق ـ للطبيعة ـ العجيب المدهش ـ الغيب الخاص بالكائن المطلق، طبقاً لمبدأ ديكارت القديم الذي يتلخص في أن اللغة العلمية تجزىء الصعوبة إلى عدد كبير من الجزئيات التي ينبغي حلها بالشكل السليم... فإننا نلاحظ الآن تكاثر التحريات والدراسات المنفصلة المتعلقة بالأساطير والأديان والتقديس (المقدَّس) والدنيوي والعجيب المدهش والانطولوجيا، الخ. وقليلاً ما ننتبه إلى «أن المعنى المعاش في الشعائر يتبعثر ويتبدد في التأويلات والتفاسير. وإذا كنا ملزمين للعثور عليه من جديد فإن ذلك بسبب أنه في حالة ضياع دائم وأنه يبحث عن حقيقة تجليه في مستقبل الأمل أكثر مما يبحث عنها في مرتكزات ماضيه»[٨].

صحيح أن النبي كان قد أمر بكتابة بعض الآيات في حياته، وأنه بعد بضع سنوات من موته راح الخليفة عثمان يشكل نسخة رسمية للوحي (المصحف). ولكن هذا المصحف لم ينفك يمارس دوره على هيئة كلٍّ لا يتجزأ: أي كنص مكتوب بالنسبة للمفسرين والتيولوجيين، الخ، وككلام شعائري (عبادة) بالنسبة لمجموع المؤمنين. إن قارىء النص يعوض ضياع المعنى الديني بواسطة خضوعه للعبادة (والشعائر) ومن خلالها. من هنا نستطيع أن ندين اليوم عدم دقة القراءات الكلاسيكية ولكن ليس نوعية العلاقة المتعاطاة مع المعنى «المعاش في العبادات والشعائر». من هنا نفهم أيضاً سبب تحفظ المسلمين في معاملة القرآن كمجرد وثيقة تاريخية وأدبية. ذلك أنهم يعبرون يومياً من خلال العبادة عن القيمة التي لا يمكن اختزالها لكلام المطلق الذي يغذي الأمل[٩] أو ينعش الأمل بالخلاص دائماً.

إن المشكلة تصبح عندئذ هي التالية: كيف يمكننا أن نتحدث عن العجيب المدهش (أو عن الساحر الخلاّب) في القرآن دون أن نتخذ موقفاً اختزالياً تجاه اللغة الدينية؟ يستحق هذا السؤال أن يُطرَح خصوصاً إذا ماعلمنا بأن طبيعة العجيب المدهش ووظيفته تتغير بحسب ما إذا كان المتلقي رجلاً مؤمناً أو غير مؤمن(*). فيما يخص رجل الإيمان نجد أن العجيب المدهش ليس إلا

(*) من الواضح أن أركون يستخدم كلمة مؤمن بالمعنى التقليدي للكلمة، أي (Croyant) باللغة الفرنسية. ولذا فإن غير المؤمن هنا لا يعني الجاهلي أو الوثني أو الملحد وإنما يعني رجل العلم الحديث الذي يطالب بمحاجات ودلائل منطقية لكي يؤمن.

تجلياً للعقل العلوي المتعالي الذي لا يمكن سبره (هذا ما يسميه المسلمون بالغيب). إن له إذن وظيفة معرفية قصوى وكبرى لا يحاط بها.

إن الإنسان إذ يترك نفسه تندمج ـ أو تُخترَق ـ بجمال كلام الله وغناه وبالقيمة الإعجازية للخلق الأعظم يتمثل عندئذ بشكل عاطفي واستبطاني وجود الله الحي الخالق. هكذا نرى كيف أن القرآن يؤسس علاقة تحسُّس ـ وعي أو إدراك ـ وعي (rapport: Perception - Conscience) مبنية على قبول العجيب المدهش: أي الجميل والخيِّر واللانهائي بصفته مكاناً أو فضاءً لانبثاق الشخص الإلهي. فيما يخص اللامؤمن أو الروح الوضعية كما نقول اليوم فإننا نجد على العكس أن العجيب المدهش ليس إلّا تنازلاً مؤقتاً يقدمه العقل للإثارات والظواهر الخيالية. إننا نقبل عندئذ بإبطال ـ أو تعليق ـ رابطة الإدراك ـ الوعي المرتكزة على التجربة المحسوسة والإكراهات المنطقية لكي نتيح لأنفسنا أن ندخل في أحلام مسليّة وممتعة سرعان ما ننساها ـ كما الحلم ـ عندما يعود الوعي العقلاني لكي يمارس رقابته من جديد. ضمن هذا المعنى نلاحظ أن المعطيات الخارقة للطبيعة والحكايات «الأسطورية» القرآنية سوف تُتلقّى بصفتها تعابير أدبية، أي تعابير محوّرة (transfiguré) عن مطامح ورؤى وعواطف حقيقية يمكن فقط للتحليل التاريخي ـ والسوسيولوجي والبسيكولوجي ـ واللغوي أن يعريها ويكشفها.

علينا أن نتخذ موقفاً ونتحمل مسؤوليته. ذلك أنه بسبب غياب علم سيميائيات (أو علم دلالات) مرضٍ يكشف لنا اللغة الدينية كما كانت سائدة وشغّالة في مكة والمدينة بين عامي ٦١٠ ـ ٦٣٢م، فإننا لن نستطيع أن نكتشف إلّا بشكل ناقص علاقة الإدراك ـ الوعي التي أسسها الخطاب القرآني.

إننا إذ نقتصر فقط على دراسة طريقة اشتغال التركيب اللغوي الشفهي الذي أصبح نصاً[١٠] فإننا نتجنب على الأقل اعتباطية القراءة التي تستخدم فقط فرضيات الألسنيات البنيوية. ولأن العجيب المدهش الديني هو طراز وفضاء لتشكيل تجربة خاصة للدلالة والمعنى ـ أو لشكل محرِّك للوجود والتاريخ (existentiale) كما قد يقول ر. بولتمان ـ فإنه من الأنسب أن نحاول الدخول مباشرةً في صلب العجيب المدهش القرآني. بعدئذ نستطيع أن نكتشف بشكل أفضل وظيفته المعرفية.

رابطة الإدراك ـ الوعي في القرآن
(أو رابطة التحسس والتصور التي أسسها القرآن)

سوف نقترح زيادةً على كل أدبيات التفسير المتراكمة خلال ثلاثة عشر قرناً من الزمن مقاربةً معجمية لفظية ومقاربةً أدبية من أجل أن نعيد تركيب نظام الدلالات الحافة ـ أو ظلال المعاني[*] ـ التي تتحكم برابطة (الإحساس [أو الإدراك] ـ والوعي) في القرآن.

(*) نترجم كلمة (Connotation) بظلال المعاني أو بالمعاني الحافة والمحيطة بالمعنى الحرفي المباشر dénotation. من المعروف أن لكل كلمة معنيين: الأول أصلي ظاهري والثاني مجازي مشحون بالدلالات والاستخدامات التاريخية.

مقاربة معجمية لفظية

ملاحظات سلبية:

يكشف تحليل الحقل المفهومي للعجيب المدهش والحقل اللفظي المعجمي المرافق له عن غياب بعض الجذور اللفظية من مثل خرف التي تعطي كلمة خرافة. ثم غياب مادة شَبَحَ التي تعطي شَبَحْ، ومادة وهم وصور التي تعطي مصورة (هناك استخدام وحيد في القرآن لكلمة مصوِّر ضمن معنى التكوين وتشكيل الهيئة). ثم غياب مادة هَوَل وبهر ودهش وشده وغرب ضمن معنى غريب وندر وزهو وسطع وروع وبرع وجزل وفخم...[١١].

هناك بعض الاستخدامات التي يهمين عليها الموقف الانتقادي السلبي من مثل خيل ضمن معنى المترائي خطأً (انظر سورة رقم (٢٠) آية ٦٩، ورقم (٤) آية ٤٠، ورقم (٣١) آية ١٧، ورقم (٥٧) آية ٢٣ ويلاحظ غياب كلمة خيال). ولكن هناك كلمة أساطير (مستخدمة ٩ مرات) وكلمة سحر (واردة ٦٠ مرة). وكلمة عُجب التي تعني أولاً الاندهاش أمام ظاهرة غير عادية (هذا الاندهاش مدان لأنه يعني الشك بقدرة الله وجبروته). وقد وردت هذه الكلمة في الأماكن التالية (سورة رقم (٧) آية ٦٣ و٦٩، رقم (٣٨) آية ٤، ورقم (٥٠) آية ٢، ورقم (٥٣) آية ٥٩)، ثم تعني ثانياً (أو في أمكنة أخرى) الاستغراب والاندهاش أمام قدرة الله (سورة ٣٧ آية ١٢) وتعني الخارق للعادة واللامعقول (سورة (٣٨) آية ٥، سورة (١١) آية ٧٢. وتعني أخيراً، الإعجاب والرضى (سورة (٢) آية ٢٢١، سورة (٩) آية ٢٥، سورة (٥) آية ١٠٠، سورة (٦٣) آية ٤).

ما هو أكثر دلالة من كل ذلك غياب كلمة طبيعة وغريزة التي تعني الطبيعة الفردية الموروثة وحتى غياب كلمة خليقة[١٢] ضمن معنى المفاهيم التي سيطورها فيها بعد «الفيزيائيون» (= الطبيعيون في اللغة الكلاسيكية العربية) والأطباء والأخلاقيون[١٣] هذا يعني أنه من العبث أن نبحث في القرآن عن تمييز واضح بين المفهوم اليوناني [illegible] الذي يعني الحقيقة الطبيعية المستقلة التي هي محطّ للجهد التعقّلي من جهة، وبين المفهوم التيولوجي لكلمة «خارق للطبيعة» التي تتجاوز حقيقتها وطريقة اشتغالها قدرة الوعي البشري. هكذا تطرح أطر الإدراك والتصوُّر نفسها في القرآن بشكل دقيق. لكن كيف يتجلى فيه مفهوما المكان والزمان اللذان يشكلان المحورين الأساسيين للتصور، كل تصور (représentation)؟

مفردات المكان والزمان (الزُّمكان في القرآن)

هنا نجد أنفسنا للوهلة الأولى مندهشين أمام تنوع وتكرار المفردات المتعلقة بالمكان والزمان في القرآن. نلاحظ أن كلمة أرض تتكرر (٤٥١) مرة وكلمة سماء (٣١٠) مرات أما كلمة عالمين التي تعني العوالم (ج عالَم) فهي مستخدمة (٧٣) مرة. وكلمة بحر (٤٢) مرة وكلمة شمس (٣٣) مرة، وقمر (٢٧) مرة، ونجم (١٣) مرة، وجبل (٣٩) مرة، وبلاد (١٨) مرة، ومغرب (١٠) مرات، ومشرق (١١) مرة، وكوكب (٥) مرات، وفلك (٢) مرة، ونهر (٥٤) مرة، وواد (١٠) مرات. نلاحظ أيضاً أنه مطلوب من البشر أو من المؤمنين رؤية الفضاء السماوي بترابط دائم مع

الفضاء الأرضي. ونلاحظ أنهما يتخذان ماديتهما أو يتجسدان عن طريق ظواهر وأشياء أو كائنات محسوسة من مثل الرعد والبرق والعاصفة والسحاب والمطر والاشجار والثمار والحيوانات، الخ. . .

أما مفردات الزمن فهي أيضاً غنية وتبدو، ظاهرياً، دقيقة. نلاحظ أولاً أهمية التعارض بين كلمتي قَبْل/بَعْد (١٩٩/٢٤٢) مرة على الترتيب. إن هذا الشيء يخص تقسيماً نوعياً للزمن يتعلق بالحياة والموت، بالإيمان والكفر، بحصول الوحي وحالة الجهل السابقة، بالميثاق ونقضه. داخل دائرة هذا القَبْل/البَعْد الروحي نلاحظ التعبير عن أسبقية زمنية وتاريخ لاحق ذي طابع ترتيبي زمني صرف (تسلسل زمني عادي). إن القرآن يستخدم المصطلحات الشائعة للزمن المحسوس من مثل: سنة (١٩) مرة، عام (٩) مرات، شهر (٢١) مرة، ليل/نهار (٥٧/٩٢) مرة، صباح (١٢) مرة، فجر (٦) مرات، ضحى (٦) مرات، طلوع/غروب (٢/٢)، عشاء، عشية (١١/٢)، حين (٣٤)، وقت (٣) مرات، ساعة (بمعنى جزء من الوقت وغالباً بمعنى الساعة المعروف وأحياناً بمعنى يوم النشور أو الزمن الأخروي) (٤٨) مرة، يوم + يومئذ (٤٠٤/٧٠)، سوف (٤٨)، أَجَلْ (٥٣) مرة، أَمَدْ (٤) مرات، فترة (= زمن انقطاع النبوة) مرة واحدة، ظهر/عصر (١/٢)، قرن (٢٠)، حقب (٢) مرة(١١).

انطلاقاً من هذه الملاحظات قد يميل المرء للقول بأن النص القرآني يستبعد كل تصوير عجيب مدهش ويقدم على العكس الاحداثيات الزمكانية (أي الزمانية + المكانية) لمعرفة واقعية أو وضعية إيجابية. إنه لصحيح أن كل المفردات المتعلقة بالزمان والمكان تتلقى في القرآن معاملة دقيقة بسبب ضرورة تنظيم أمور العبادة. تمثل هذه المفردات بالنسبة للتبريريين المسلمين مصدراً لا ينفد للعجب والاندهاش لأنهم يرون في هذه المقاطع «الكونية المتعلقة بالنشأة والتكوين» والمقاطع «الجغرافية» استباقات إلهية على الاكتشافات العلمية الحديثة(١٢). سوف نرى في الحقيقة أن كل المفردات التي عددناها تتخذ في الخطاب القرآني قيمة العلامات أو الآيات ـ الرموز (Signes - Symboles)(١٣) التي تخترق الوظيفة المعنوية (السيمانتية) المعروفة للغة العربية وتتجاوزها. من هنا نفهم كيف أن هذه العناصر المحسوسة المجسّدة للتصور تؤدي في الحقيقة إلى تشكيل نظام من العلاقات (والاحداثيات) الروحية، أي أن المفردات المذكورة لاتستخدم في القرآن لذاتها، وإنما كنوع من العلامات والرموز على أشياء أخرى تتجاوزها.

مفردات الإدراك (أو الاحساس = التحسُّس)

إنه لمن الضروري فيما يخص موضوعنا أن ندرس الموقع البسيكولوجي ـ الألسني لمفردات التحسُّس والتصور وتواترها في القرآن. سوف نكشف هنا أيضاً عن بعض الجذور اللغوية المعجمية التي ستتلقى فيما بعد (بعد القرن الثاني) تحديدات عقلية وثقافية (أو ثقافوية) عندما يتطور التنظير التيولوجي ـ الفلسفي. هذا هو الحال فيما يخص مادة عَقَلَ التي ستعطي فيما بعد كلمة [عَقْل] وكلمة عاقل (أي الرجل الناضج عندما يصل إلى فترة مسؤوليته الأخلاقية والقانونية (الشرعية) والدينية). ثم كلمة معقول وتعقّل. نلاحظ أن كل هذه المفردات غائبة من القرآن الذي يستخدم فقط صيغتي عَقَلَ/يَعقِلُ. هنا نجد أنفسنا عند التحديدات الأولية للغة. إننا

نعرف أن عَقَلَ (بالمعنى العربي البدوي) تعني ربط حيواناً من رجليه من أجل حجزه لكيلا يفلت، ثم إنها تعني أيضاً دفع ثمن الدم والتراجع عن تنفيذ قانون القصاص بالمثل مما يتضمن الاعتراف بالمسؤولية. يضاف إلى ذلك أن اللهجات التي بقيت بمنأى عن اللغة العالمة (الفصحى) (langue savante) لا تعرف معنى آخر لهذه الكلمة إلّا المعنى القريب من استخدام القرآن لها، أي معنى الحجز والربط والتذكُّر ثم التعرف على الشيء«[١٧]. إن الكلمة تعني هنا عملية شمولية وأولية تقوم بها الروح (أو القلب بحسب القرآن) التي توافق بشكل عفوي على صحة ما كانت قد رأته أو عرفته أو تعرَّفت عليه. إن التحليل اللفظي والنحوي والأسلوبي للمقاطع القرآنية التي تحتوي على فعل عَقَلَ/يَعقِلُ يكشف عن فعالية الإدراك والتصور لدلالات متعالية يقوم بها وعي لا يتجزأ. هذه الدلالات متضمَّنة في العلامات ـ الرموز. يتمثل هذا الإدراك (الإحساس) في آن معاً بعملية الحجز أو الربط والتذكر (تفكَّر، تذكَّر) وفي فهم الخطاب (فَقِهَ) وفي إحساس صميمي بالمعنى (شَعَرَ) ثم هو يتمثل أخيراً في العلم الآني والكلي (عَلِمَ) الذي يولِّد الموافقة والخضوع لكلام الله الخلّاق. نلاحظ أن كل هذه الأفعال التي بين قوسين قد استخدمت مرات عديدة كبدائل لكلمة عَقَلَ ضمن عبارات ذات بنية نحوية وأسلوبية متماثلة من مثل: «ولكن أكثر الناس لا يتفكرون... لا يتذكرون... لا يفقهون... لا يشعرون»، أو كما في الجمل التالية: «ذلك شعب يتفكر... ويفهم... ويعلم...» أو: «لم لا تتفكرون... لا تتذكرون... هل أنتم على هدى... ولكنهم لا يشعرون... لا يعرفون... لا يفقهون...».

إن هذه العبارات ذات التلوينات العاطفية الواضحة لا تتطلب استخدام الفهم المنطقي الذي يطابق بين الفكرة الواضحة والحقيقة الخارجية عنها بصفتها حقيقة واقعية. ترد هذه العبارات (أو الآيات) دائماً بعد التذكير بنعم الله على البشر وتدخله في تاريخ النجاة الأخروي Histoire du Salut. إنها تنبه إذن إلى ضرورة الاندهاش والتعجب والاستحسان والتأمل والاستبطان (استبطان الآيات) لكي يعيش المؤمن رابطة الميثاق أو العهد بشكل أكثر كثافة وقوة. ولهذا السبب نلاحظ أن عضو الإدراك هو القلب وليس العقل، كما يتجلى ذلك واضحاً في آيات عديدة من القرآن من مثل: «الله يفتح القلب أو الصدر للإيمان» أو على العكس «يختم على قلبه، «يطبعه» ويجعله قاسياً «ران، قا»، ويعميه ويتركه لشهواته ونفاقه وكفره وكَدَره وعدم إحساسه ومعارضته، الخ... على الرغم من أن وصف أو ذكر الحالات السلبية يغلب في القرآن على وصف الحالات الإيجابية (من مثل القلب الذي يفقه ويعلم ويتلقى ويخشى الله)، فإنه يظل كما قال الغزالي فيما بعد: «إن القلب كالعين، وإن فطرة العقل تلعب فيه الدور الذي تلعبه إمكانية الرؤية للعين»[١٨].

هكذا ينبغي إذن ألّا نبني أوهاماً كثيرة على تواتر المفردات ذات التلوينات العقلية في القرآن(*). فبغض النظر عن أن هذا التواتر ضعيف ومحدود بالقياس إلى مفردات الإيمان foi،

(*) أي ينبغي الا نظن أن كثرة هذه المفردات تشكل دليلاً على وجود العقل بالمعنى الفلسفي الارسطي الذي لم يدخل الساحة الثقافية العربية والاسلامية الا فيما بعد. انظر المناقشة التي تلو الدراسة.

فإنه ينبغي أن نشير إلى ثلاث ظواهر ذات دلالة ومغزى تخص رابطة الإدراك ـ الوعي التي نحن بصدد توضيحها وإضاءتها:

١ ـ إن الأهمية البسيكولوجية ـ اللغوية لمفردات الإدراك (ب) تعتمد أساساً على التحديدات البسيكولوجية وأنواع السلوك التي تتطلبها مفردات الإيمان (أ)(*). بكلمة أخرى فإن أعضاء الإدراك (الإحساس) وآلياته هي عوامل مساعدة وضرورية لتشكيل وعي المؤمن وآليّة هذا الوعي. هكذا نلاحظ أن كل المفردات المتعلقة بالحواس (عين، أذن، عمى، صمم، خرس. . .) متكررة جداً، ولكنها مستخدمة غالباً وهي مرفقة بقيمة مجازية كما في الآية التالية:

«ولا تكونوا كالذين قالوا سمعنا وهم لا يسمعون. إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون» سورة الأنفال آية (٢١ و٢٢).

٢ ـ إن حصول القطيعة مع إكراهات الإيمان (أ) يتبدىء منذ ظهور المواقف التي تعبر عنها مفردات الاحتجاج والرفض (س)، وتبلغ مداها في مستوى (د) حيث نجد مفردات الكفر. إنها تعني عدم إدراك مضمون الكلام الإلهي (الذي هو موضوع الإدراك) سواء نتج هذا الشيء عن عدم توفر القدرة على ذلك أو بسبب رفض متعمد مستند على مناخ آخر من الآيات (والعلامات) المعروفة سابقاً أي في الجاهلية وقبل الإسلام. إن لمفردات الاحتجاج والكفر وظيفة مزدوجة ومضيئة جداً لموضوعنا. فمن الناحية الألسنية اللغوية نجدها تشكل مع مفردات الايمان سلسلة من الكلمات المتعارضة أو المتقابلة التي تتضمن، كما نعلم، طريقة اشتغال منطقية خاصة بالخطاب (أي خطاب)(١٩). وأما من الناحية البسيكولوجية (النفسية)فإنها تعبر عن موقف اختزالي بالقياس إلى العجيب المدهش الملازم لكل الحقائق أو الوقائع المعروضة للإحساس والتصور والإدراك. هناك إذن علاقة لفظية ـ معجمية ومنطقية وبسيكولوجية تربط بين المستويات الأربعة لمفردات الإدراك التي تقف في مواجهة النظام الجديد المؤسِّس للآيات ـ والرموز التي ينبغي الإحساس بها أو إدراكها. نلاحظ أخيراً بأن حالة عدم الإدراك أو الإحساس بالشيء - La nom perception يمكن تحليلها كحالة السامع الذي تهيمن عليه عندما يقف أمام حكاية عجيبة مدهشة إكراهات «الحس الصائب» أو «الحس العام المشترك» اللذين يمثلان ذروتين متكاملتين تتمركز فيهما وتتأبّد طريقة اشتغال مألوفة «للعقل»(٢٠).

٣ ـ الشيء المطلوب أن «يُحسّ به» أو «يُرى» أو «ينظر إليه» أو «يُفهم» و «يُتذكَّر». . . إنما هو عبارة عن نظام من الآيات ـ الرموز التي تحيل إلى حقيقة كبرى أصلية (الحقّ) التي لا تدرك بالحواس ولا تطال ومع ذلك فهي حيّة وفعّالة. هنا يترسّخ بشكل واضح كل الوضوح نموذج العجيب المدهش المستخدم في القرآن. سوف نرجع إلى المفهوم الحاسم لنظام الأيات ـ الرموز لكي نبين كيف أن الخطاب القرآني يحول المعطيات المحسوسة للتجربة الواقعية الملموسة إلى دعائم للإثارات الرمزية العجيبة والمدهشة والموجُهة هي ذاتها لتأسيس معنىً متماسك للتعالي.

(*) انظر الجدول التالي الخاص بالمفردات القرآنية الأساسية: جدول (أ)، جدول (ب)، جدول (س)، جدول (د).

عندها نفهم أن ما يريد القرآن أن يُدرَك (من قبل البشر) هو نوع من العلاقة الترابطية والتواصلية بين: (واقعي - عجيب مدهش -متعالٍ) التي تشكل فضاء الاندماج للكائن في العالم المخلوق(*).

نقدم هنا من أجل إثارة وتوجيه بحوث أخرى أكثر تفصيلاً ودقة جدولاً بالمفردات الأساسية الخاصة بالإدراك وبالعلاقات - الرموز المعروضة على هذا الادراك لكي يتصورها. لقد أثبتنا في هذا الجدول - باستثناء حالات قليلة - الجذور اللغوية التي تولّد عدداً محدوداً من الألفاظ والمفردات المُحيَّنة أو المستخدمة. من أجل تعميق التحليل أكثر فإنه يلزم النظر إلى كل كلمة ضمن سياقات لغوية قرآنية وافرة بما فيه الكفاية. إن الترجمة الفرنسية المقترحة هنا لكل جذر لغوي غير كافية بالطبع، وينبغي تحديدها بدقة فيما يتعلق بكل كلمة واردة في السياق. أما الأرقام الموضوعة بين قوسين فهي تدل على مقدار التواتر (أو التكرار) الخاص بكل صيغة لغوية مستخدمة. هكذا يستطيع القارىء أن يأخذ فكرة عن الوجود النسبي للمفاهيم الكبرى المستخدمة (في القرآن).

مفردات الادراك (أو الاحساس أو التصور)

أ - مفرَدات الايمان:

أمن من الايمان أو الاعتقاد (٨٢٣ مرة)، ذكر (٢٩٣)، شهد (١٦٠ بما فيها كلمة شاهد بمعنى الله ٣٥ مرة)، عبد (١٥٤)، خشع (١٧)، وقي (١٩٦) خشي (٤٨)، طوع (٨١)، عمل (٣٦٠)، شكر (٧٥) + حمد (٦٨) سبح (٨٩)، صِدْق (١١٣). قَلْب (١٣٢) + فؤاد (١٦) + لبّ (١٦).

مفردات الإدراك (الاحساس):

سمع (١٨٣ مرة منها ٤٧ بصيغة سامع)، بصر (١٤٨ مرة منها ٥١ بصيغة باصر)، نظر (١٢٩)، شعر (٣٣)، عقل (٤٩)، دري (٢٨)، يقن (من يقين ٢٨)، فقه (٢٠)، فكر (١٨)، دبَر (٤)، برهن (٨)، درس (٦)، فهم (١) مرة.

س - مفردات الاحتجاج:

حجج (٧ مرات)، ظنّ (٦٩)، خرص (٥) شك (١٥)، جدل (٢٩)، حسب (٤٤)، زعم (١٧)، شقّ (١٤)، فتن (٦٠).

(*) يستخدم عادة مفهوم الكائن في العالم (L'être - au - monde) للدلالة على أن العالم أزلي وأبدي أي غير مخلوق وهو مطابق للرؤيا الحديثة للإنسان فيما يخص العالم والكون. أما مفهوم الكائن في العالم المخلوق (L'être - au - monde - crée) فهو يخص رجل الإيمان الذي يعتقد ببداية ونهاية لهذا العالم.

د ـ مفردات الكفر:

كفر (٥٢٥)، ضلَّ (١٩١)، عمي (٣٣)، جهل (٢٤) زيغ (٩)، بطل (٦٠)، صم (١٥)، بكم (٦).

الآيات ـ الرموز:

الله (٢٦٩٧) مرة+رب (٩٦٩) + الصفات (=صفات الله). آيات (٣٨٣)، نزل (نزول كلام الله ٢١٦) + وحي (٧٨) + الكتاب (٢٣٠) + قرآن (٦٢). كلام (كلام الله ٥٠)، رسل (٥١٤)، نبي (١٦٢)، خبر (أي خبر صحيح بالمعنى المتعالي ٥٢ مرة منها خبير ٤٥ مرة)، نذر (١٢٨)، حق (بالمعنى المطلق للكلمة (٢٨٧)، بيِّن (٢٥٧)، حكم (٢١٢، منها ٩ بصيغة حكيم)، خلق (٢٥١ + مشتقاتها من نشأ وبدع وعود وصور وسوي وبرع وفطر)، علم (٧٥١ منها ١٤٠ بصيغة عالم)، آخرة/دنيا (١١٥/١١٥)، حياة/موت (١٩٧/٢٣٥)، جزي/أدب (١١٩/٣٧٢)، حسب (٤٣)، جنة/نار، جهنم، سعير (١٤٧/١٤٥، ٧٧، ١٦ على التوالي)، وعد/وعيد (١٥٤)، خير/شر، فسق (١٩٠/٣١، ٥٤)، حسن/سوء (١٩٤/١٦٥)، صالح (١٨٠)، إثم (٤٨)، حلال/حرام (٥١/٨٣)، قدس (١٠)، ملك أو ملائكة (٨٨)، شيطان، إبليس (٨٨، ١١)، جنّ (٥٠)، ينبغي أن نضيف إلى ذلك كل مفردات الزمان والمكان التي استشهدنا بها سابقاً.

ملاحظات

إن ظلال المعاني (أو المعاني الحافة والمحيطة Les connotations) الملتصقة بالمفردات الفرنسية تُدخِل قيماً ثقافية (عقلية) ونقدية وأخلاقية لا تحتويها بنفس الدرجة المفردات القرآنية(*). كانت هذه الزيادات المعنوية قد اضيفت إلى المفاهيم القرآنية وفُرِضَت من قبل المفسِّرين المسلمين المتأثرين بالفكر الاغريقي. لهذا السبب نرى أنه لا مناص من العودة إلى الخطاب القرآني بذاته، وليس الاكتفاء بالتفاسير فقط.

كل المفردات المجمَّعة تحت عنوان: (آيات ـ رموز) تتسم بصفة مشتركة هي أنها تشتغل (تمارس دورها) لغوياً كعلامات ووجودياً كرموز (أي كحقائق صحيحة بالنسبة للمؤمن). وفي هذا الفاصل الضخم والشاسع الذي يفصل الآية (أو العلامة اللغوية) عن الرمز يترسخ العجيب المدهش الديني. لكن هذه الفجوة يتم ردمها بواسطة الوعي المتخيِّل والناشط لكل سامع أو قارىء وذلك طبقاً للاحداثيات التي تكوِّنه بصفته ذاتاً قادرة على فكِّ الآيات والرموز (المقصود بذلك أن المؤمن عندما يقرأ كلمة «سماء» مثلاً في القرآن، فإنه لا يقرأ علامة لغوية فقط وإنما يقرأ رمزاً كبيراً (الله، الجنة، الخ) وينسى الحقيقة الفيزيائية لكلمة سماء لكيلا يتذكر منها غير التقديس

(*) هذه هي القراءة التزامنية التي يدعو إليها الالسنيون والتي يطبقها اركون على القرآن وعلى النصوص الكبرى للفكر الاسلامي الكلاسيكي. تتجنب هذه القراءة كما هو واضح اسقاط المعاني العقلية والفكرية الحديثة على النصوص القديمة التي تنتمي إلى عصر آخر ومنظومة فكرية أخرى.

والألوهية: أي الرمز. هناك إذن مسافة شاسعة بين العلامة والرمز ولكن خيال المؤمن وتصوره للأشياء يحذف هذه المسافة أو يملؤها فلا يشعر بأية مشكلة.

المقاربة الأدبية

لا تشكل المقاربة اللفظية المعجمية إلاّ اللحظة الأولى للتحليل اللغوي والألْسني الذي ينبغي أن يؤدي بدوره إلى التحليل الأدبي. والملحوظات السابقة المتعلقة بالألفاظ تبقى مصطنعة ودون أية أهمية ايضاحية إن لم تندمج في نظام العمل ككل (أي القرآن). إن تعريف العمل الادبي الذي اقترحه هنري مشونيك يبدو لنا قابلاً للاستخدام إن لم يكن بشكل نهائي فعلى الأقل كفرضية عمل. إنه لمن المناسب أن نختبر مدى صحته من خلال النموذج القرآني. يتمثل هذا التحديد باعتبار العمل الأدبي بصفته «شكلاً - معنى» لا ينفصم (Forme - Sens) أي بصفته تشكيلاً لعناصر دالّة و «شيئاً متكاملاً محدّداً بتحولاته الخاصة التي تعتمد على قوانينه الداخلية». ويتميز بصفته «كلاً ديناميكياً، مرتبطاً بقصدية معينة (أي برسالة)، وبإبداع ما» والذي «يتبدّى للقارىء - السامع على هيئة تشكل مستمر» لا ينتهي(٢١).

لكننا لا نستطيع أن نشرع بالدراسة الأدبية للقرآن دون أن نصطدم بذلك الانتاج الضخم للمنظرين المسلمين والمتعلق بمسألة الاعجاز. نحن نعلم أن العقيدة التي تنص على الصفة المحض عجائبية والرائعة للقرآن والتي تقول بعدم إمكانية تقليد الخطاب القرآني يرجع أصلها إلى التحدي الموجّه مرات عديدة للعرب في أن ينتجوا عبارة واحدة واضحة وبليغة ومتماسكة وممتلئة بالمعنى. . . كالرسالة المنقولة إلى محمد ومنه إلى كل البشر. جاء في القرآن: «أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً».

كان قد نُظِّر لمفهوم الاعجاز هذا بشكل كثيف ومُنتَظم من قبل العديد من المؤلفين العرب الذين يسيطر عليهم منطق أرسطو وبلاغته. ولكننا نعلم جميعاً أن الجهود المبذولة حالياً لتشكيل «نظرية للأدب او علم للأدب» (Poétique) تستهدف على وجه الخصوص البرهنة على عدم صحة البلاغة الأرسطية. لهذا السبب نرى أن أية مقاربة أدبية للقرآن ينبغي أن تبتدىء باستعادة نقدية للأدبيات التي دارت حول الاعجاز(٢٢).

استعادة نقدية للأدبيات المتعلقة بالاعجاز

ينبه الباقلاني (م، ٤٠٣هـ/١٠١٣م) في رسالته حول الاعجاز القارىء إلى أنه يلزم من أجل فهم كلامه «أن يمتلك قبل كل شيء مجموعة من المفاهيم المتعلقة بالصفات الجميلة وأنواع الكلام المختلفة، وأن يعرف عدداً معيناً من الأساليب الخاصة بعلماء الكلام وأن يدرس إلى حد ما أسس الدين (أو أصول الدين)»(٢٣).

هكذا نرى أن البحوث المتركزة حول موضوع الاعجاز قد استعانت بعلوم متعددة. نتج عن ذلك تنوع خصب في وجهات النظر وملحوظات صحيحة ولكن نتج أيضاً ضعف في النظرية

المُنجَزة بسبب الخلط المستمر بين المستوى اللغوي والمستوى التيولوجي والمستوى البسيكولوجي والمستوى التاريخي. لكي نستثمر هذه المادة المتعلقة بالإعجاز ونحللها جيداً فإنه من المناسب أن نستذكر ذلك المبدأ الذي نص عليه غاستون باشلار والذي يقول:

«إننا نعرف أو نفهم ضدّ معرفة سابقة وذلك بتدميرنا للمعرفة المصنوعة بشكل رديء، وبتجاوزنا لكل ما يشكل في الروح نفسها من عقبات ضد الروحنة (Spiritualisation)»[٢١].

فيما يخص موضوعنا فإننا نرى أن الأدبيات المتعلقة بالإعجاز ـ تماماً كتلك التي تتناول «عجائب الخلق» ـ ينبغي أن تُفحَص وتُدرَس ضمن منظورين متكاملين:

١ ـ يمكن أن ندرس القرآن فيها كفضاء تُسقَط فيه العقائد والملوسات والإمكانيات التي حلم بها (بالمعنى الباشلاري لكلمة حلم)الوعي الاسلامي الخاضع خلال تاريخه للضغوط البسيكولوجية ـ الثقافية المختلفة. إن الخطاب القرآني يكشف أو يبرهن من خلال هذا الانتاج على قدرته على التوسع والإثارة ضمن نظام الخيال (L'imaginaire)(*). نجد بهذا الصدد أن القراءات الرمزية للصوفيين والقراءات المجازية للغنوصيين الباطنيين هي أكثر خصوبة بالمعلومات والدروس تجسيد أو تحيين العجيب المدهش المحتمل وجوده في القرآن.

٢ ـ لكن الأكثر أهمية فيما يخص بحثنا هذا هو الموقف الثاني المتجلي في الرسائل المخصصة للإعجاز. في الواقع أنه على الرغم من أن الوعي اللغوي العربي كان خاضعاً للحاجة الدينية من أجل «البرهنة» على الصفة الاعجازية للكتاب المقدس، فإنه كان قد لاحظ جيداً إما عن طريق الحدس وإما بواسطة التحليلات البلاغية نقضاً للعادة في التركيب اللغوي للخطاب القرآني (أي النظم بلغة الكلاسيكيين) الصرف. من بين الصفات الثلاث التي يوردها الباقلاني للبرهنة على إعجاز القرآن (أي عدم إمكانية تقليده) نلاحظ أن الصفة الثالثة هي وحدها ذات علاقة باللغة. هذه الصفات هي: ١ ـ ايراد معلومات تتعلق بالغيب، ٢ ـ جهل النبي للقراءة والكتابة، ٣ ـ النظم العجيب الفريد. وقد كرس المؤلف لهذه الصفة الصفحات الأكثر إسهاباً وتفصيلاً وذلك بتفحصه للنقاط التالية:

١ ـ بنية الجملة القرآنية التي تختلف عن كل نظام معروف في الخطاب العربي. يمكننا أن نجد تحت هذا العنوان عناصر لدراسة ما كان هنري مشونيك قد دعاه بالكلام المنشور على هيئة الجملة (Le Phrasé) أي «تسلسل النص كإيقاع ووزن بصفتها شكلاً ـ معنى يتجاوزان وحدة الجملة»[٢٢].

٢ ـ الاتحاد الدائم (على الرغم من طول النص) بين الصفاء «الخارق» للتعبير والغنى العميق للمضمون.

(*) هذه هي الكلمة التي اخترتها لترجمة التعبير الفرنسي. في الواقع أن الترجمة غير دقيقة ذلك أن كلمة خيال العربية تقابل كلمة Imagination الفرنسية وليس كلمة Imaginaire التي لا مقابل لها حتى الآن في اللغة العربية. يتخذ هذا المصطلح الأخير أهمية متزايدة في مجال العلوم الانسانية والاجتماعية.

ملاحظة: توصلنا مؤخراً إلى ترجمتها بالمخيال، ولكن بعضهم اقترح أيضاً كلمة المُتخيَّل...

٣ ـ ليس في نظمه العجيب نشاز أو تغاير على الرغم من تنوع الكلام والخطاب (من حكايات ومواعظ وجدل. . .).

٤ ـ فنٌ غير مألوف من استمرارية الايقاع ولا استمراريته، ومن صعود وهبوط وانتقال وتوقف في سير الخطاب. . .

٥ ـ نظم بلاغي «يختلف عن الخطاب المعتاد للجن والإنس».

٦ ـ كل الأشكال البلاغية المعروفة للكلام موجودة في القرآن.

٧ ـ اختيار ممتاز للكلمات الأكثر مناسبة من أجل التعبير عن الأفكار الأكثر جدة مما هو أصعب بكثير من استخدام الكلمات الخاصة بأفكار معروفة سابقاً أو مألوفة.

٨ ـ الاستشهاد بأي مقطع من القرآن مهما يكن قصيراً يعرف فوراً.

٩ ـ تضم الأبجدية العربية ٢٩ حرفاً صامتاً، استخدم منها أربعة عشر في بدايات ٢٨ سورة من أجل «البرهنة على أن هذا الخطاب القرآني مركّب من الحروف التي تشكل الخطاب البشري».

١٠ ـ إن عبارة القرآن متسلسلة خالية من كل اصطناع أو وعورة مستهجنة(٢٦).

إذا ما غضضنا الطرف عن النعوت ذات الهدف التبجيلي في النص فإنه من السهل أن نكتشف في هذا التعداد الكثير من التكرار والتحديدات التي لا تفيد ثم النواقص الخطيرة والفرضيات الخاصة بالبلاغة الأرسطية (كالمتعارضات: شكل/مضمون، معنى حرفي/معنى مجازي، مفهوم زخرفي للمجاز بأنواعه، عدم التمييز بين التزامن/ والتطورية اللغوية Synchronie/diachronie. ويزيد من خطورة عدم التمييز هذا فيما يخص القرآن تلك العقيدة القائلة بأنه كلام غير مخلوق). ينبغي إذن استعادة التحليلات الكلاسيكية وذلك بتوضيحنا للمبادىء التنظيمية التالية:

١ ـ التنظيم المجازي (أو التشكيلة) المجازية.
٢ ـ الحكاية الأسطورية.
٣ ـ التعبير عن الوعي الأخروي.

التشكيلة المجازية(٢٧)

كنا قد أشرنا في دراسة سابقة(٢٨) إلى أن الرجوع إلى علم أصول الكلمات (الايتمولوجيا) من أجل تحديد معنى هذه الكلمة أو تلك في القرآن أمر لا طائل منه، بل إنه خطر إذا لم نموضع هذه الكلمة في شبكتها المعجمية اللفظية، وإذا لم نربط هذه الشبكة نفسها بنظام الكتاب (أي القرآن) ككل. في الواقع أن أحد القوانين الداخلية التي تهيمن على أسلوب اشتغال هذا النظام هو تحويل ما هو واقعي وتحويره إلى رمز بواسطة العملية المجازية. لذا نجد أنه لم يعد مشروعاً القيام بعملية إحصاء حتى ولو كانت كاملة للمجازات القرآنية من أجل أن نقف معجبين ومندهشين في كل مرة أمام التطابق الكامل بين الصياغة اللغوية والفكرة(٢٩)، كما أنه ليس مشروعاً أن نعزل

المفردات (الكلمات) عن سياقها القريب والبعيد (الواسع). ذلك أن كلية النص ـ أي النص القرآني ـ هي التي تحمل الروح (الانسان) فيما وراء المكان والزمان العاديين وتقدم لها مجموعة من العجائب المدهشة، أي من حقائق وأشياء لم ترها قط عين ولا سمعت بها قط أذن ومع ذلك فهي أهل لأن تُرَى وتُسمَع وتستبطن[٣٠].

قد تبدو وجهة النظر هذه غير قابلة للدعم (أي لأن يدافع عنها) إذا ما أخذنا بعين الاعتبار المقاطع العديدة التي يختفي فيها التعبير الشعري لمصلحة عبارات مباشرة مفهومة فوراً على مستوى الاستخدام العادي للغة. كان بعضهم قد انتبه سابقاً إلى أن الله في السور المدنية يشرِّع ويشرح ويدحض ويناقش. بل لقد ذهب النقد الفللوجي إلى حد التقاط وكشف «النواقص الاسلوبية في القرآن». يبدو أن الممارسة الشائعة لدى المسلمين أنفسهم والتي تتركز في الاستخدام المتقطع والظرفي لكل آية قد استبعدت امكانية قراءة القرآن كعمل كلي واحد، حيث تتشابك كل مستويات الدلالة، والمعنى وتستند إلى ما كان قد دعي بالنسبة للتوراة «بالبنية المركزية للميثاق»[٣١].

في الوقت الذي أخذ فيه السيد مونتغمري واط (Watt) مختلف القراءات التي أثارها القرآن بعين الاعتبار فإنه كان قد أشار بحق إلى أن «لبّ المشكلة يبدو كامناً في طبيعة المجاز... إن إنسان اليوم المعتاد على النظرة العلمية يميل إلى اعتبار الشيء الموصوف فقط بواسطة المجاز بأنه غير حقيقي أو غير واقعي... وحتى المؤمن المتدين ينبغي عليه أن يعترف بأن هناك عنصراً غير واقعي في تطبيق اللغة التجسيمية على الله»[٣٢].

إن المكانة اللغوية للمجاز ووظيفته تتوقف هي ذاتها على طراز تصور الواقع وعلى مفهوم اللاواقعي الموازي له. وبالمقابل فإن العمل الذي يسيطر عليه التعبير المجازي يفرض طرازا محدداً من التصور ويحافظ عليه. هكذا نرى أن المحلِّلين الحديثين الذين يقيمون التضاد بين السور المكية (= ذات التعبير أو الصياغة الشعرية) وبين السور المدنية (= ذات الصياغة النثرية)، أو الذين ينعتون التفسير الاسلامي بأنه «ذرّي» مُفتِّت ينسون أن وحدة النص التي تبدو مهشمة في صياغتها اللغوية هي في الواقع محفوظة ومصانة بفضل الممارسة الشعائرية والتلاوة العبادية. وحده القارىء الحديث المنقطع عن الشعائر ـ أي عن طراز التعبير الخاص بالوعي الأسطوري ـ والذي تهيمن عليه معطيات التاريخ الواقعي الايجابي والنقد اللغوي والفلسفي يجد نفسه مجبراً على أن يمارس هذا الانقطاع والفصل ما بين لغة صريحة يمكن فهمها فوراً ولغة مجازية تشير إلى عالم «غير واقعي». ولا تعوض عن هذا الانقطاع لا الشعائر ولا العبادات، ولا مرد عنها ضمن مقياس أن محاولات التحليل «العلمي» للغة الدينية سوف تُحتَقر بمجرد أن تنزلق إليها أية فرضية دوغمائية أو دينية.

على الرغم من ذلك فإن البنية النصية للمصحف المشكَّل منذ عهد عثمان تشهد بطريقة لا يمكن دحضها على تصور شامل لكل «الوحي» من قبل وعي لا يتجزأ (Conscience indivise) (أي الوعي الايماني، وعي المؤمنين).

في الواقع أننا نجد فيه (= في المصحف) أن المجاز الأكثر بريقاً وسطوعاً يجاور الأوامر والمقاطع الأكثر «نثرية». إن المثال الأكثر دلالة على هذه الحالة يتمثل في سورة النور. نجد في هـذه السورة حسب عناوين ترجمة بلاشير ما يلي:

- «حالات تخص الفسق والاتهام بالفسق».
- «نزع تهمة الزنا عن عائشة».
- «حالات تمس العلاقات الاجتماعية وآداب النساء».
- «أوامر تخص طريقة التعامل مع العبيد».

وفجأة ننتقل من الآية (٣٣) التي تمنع إجبار النساء الإماء على الدعارة إلى الآية (٣٤) التي ترفع أو تنقل (مجازياً) كل المسائل السابقة واللاحقة إلى مستوى التعالي حيث يسترد(*) الخطاب القرآني وظيفته وطريقة اشتغاله بشكل تام وممتلىء:

«الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نارٌ نورٌ على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم».

(سورة النور آية ٣٤)

لن نتوقف طويلاً عند هذا المجاز الغني جداً والرائع. نريد فقط أن نلفت الانتباه إلى مشكلة تخص المشروعية فعلاً وهي: هل من المسموح أن نقرأ الآيات الموصوفة بأنها مباشرة وواضحة على مستوى الدلالات الحرفية اللفظية وأن نهمل المعنى المشع من المجازات المنتشرة على مدار النص كله؟ وهل من الممكن أن نستخرج من القرآن قانوناً تشريعياً أو حتى نظاماً أخلاقياً دون أن نطمس هذا المجاز «الأولي» المؤسِّس لنوع من الخطاب: أقصد هـذا المجاز المتمثل في أن الله يتكلم ويأمر وينهى ويحاكم ويعاقب...؟

لا يمكننا الإجابة بشكل حاسم عن سؤال كهذا عن طريق الاستشهاد بالموقف الاسلامي الذي كان قد مارس خلال عدة قرون بشكل متطرف القراءة الحرفية الظاهرية والقراءة الباطنية. إننا نعتقد أنه ينبغي القيام باستعادة جديدة للمشكلة العامة المتعلقة بوظيفة المجاز في اللغة الدينية[٣٣].

الحكاية الأسطورية

كان أستاذ جامعة مصري قد امتلك الجرأة على مقاربة (دراسة) القرآن من الزاوية الأدبية وذلك عندما درس «الفن القصصي في القرآن»[٣٤]. لكن حرصه على مراعاة الموقف الاسلامي الإيماني ونقص معلوماته فيما يخص البحوث الجارية اليوم في مجال التحليل الأدبي قد اضطره إلى

(*) يرى أركون أن إحدى أهم ميزات الخطاب القرآني ـ بل لعلها الميزة الأساسية فيه ـ تكمن في تعميم الحالات الخصوصية والاحداث الواقعية التي حصلت في زمن النبي ورفعها إلى مستوى الشمولية والكونية والتعالي عن طريق استخدام المجازات الرائعة وافتنانه في خلقها.

تقديم تنازلات مهمة تجاه عقيدة الاعجاز. هكذا نرى أنه بقيت علينا مهمة صعبة ينبغي إنجازها ضمن منظور المساهمة في بلورة «نظرية لتفسير الحكاية الأسطورية»[٣٥]. في الحالة الراهنة لتقدم بحوثنا لا نزال حتى الآن في مرحلة التساؤل عن مدى متانة وصحة الإشكالية والمنهجية المقترحة من قبل أ. ج. غريماس على وجه الخصوص. فبالإضافة إلى الصعوبات المتعلقة بتفسير الحكايات الشعبية والعجائبية فإننا نعاني دائماً فيما يخص القرآن من غياب علم دلالات خاص باللغة الدينية (Sémiotique du langage religieux).

هذا مع العلم أنه يمكننا أن نحدد نمط وجود العجيب المدهش ووظيفته بشكل دقيق إلى حد ما في الحكايات العديدة وأحياناً الطويلة الموجودة في القرآن. إننا نفكر هنا، مثلاً، بسورة يوسف المشهورة وبحياة موسى التي وردت «في أكثر من ٤٠٠ آية موزعة على ٢٧ سورة»[٣٦]، ثم بمختلف الحكايات المتعلقة بالأنبياء السابقين على محمد أو بالشعوب القديمة. إن مجموع هذه النصوص يتطلّب معاملة مزدوجة: فأولاً ينبغي القيام بنقد تاريخي لتحديد أنواع الخلط والحذف والإضافة والمغالطات التاريخية التي أحدثتها الروايات القرآنية بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقعي المحسوس. وثانياً ينبغي القيام بتحليل بنيوي لتبيين كيف أن القرآن ينجز أو يبلور (بنفس طريقة الفكر الأسطوري الذي يشتغل على أساطير قديمة متبعثرة) شكلاً ومعنىً جديداً، أي عملاً متكاملاً مجهزاً بطريقة استخدام وأسلوبية خاصة في اللغة العربية. إن هاتين المقاربتين متكاملتان لأنه من المهم أن نعرف مدى تشظي الأساطير المعاد استخدامها إذا ما أردنا أن نطلق حكماً دقيقاً على الروابط بين الأسطورة والتاريخ وبين العجيب المدهش والوقائع الحقيقية وذلك فيما يخص القرآن.

هنا أيضاً نلاحظ أن حجم المهمة كبير جداً لدرجة أننا مضطرون لأن نشق سبلاً ونتخلى عنها على الفور دون أن نصل إلى نهاياتها. سوف نشير فقط إلى النقاط الأساسية التي ينبغي أن تضيء تحليل القصص أو الحكايات في القرآن.

تحتاج «قصص» الأنبياء من أجل أن تُتَمَثَّل بشكل تام من قبل وعي المؤمن إلى علاقة (إدراك - وعي) مشابهة لتلك العلاقة التي تتطلبها كل الحكايات الأسطورية من أجل التصديق بها. إن الوضع لا يخص هنا مسألة تتبع ومراقبة حلقات حكاية زمنية متسلسلة على طريقة كتابة التاريخ الحديثة. ذلك أن سامع القصة ليس مجرد مشاهد لأحداث تسليه وتمتعه دون أن ينخرط بوعيه في كل ذلك. على العكس إنه جزء لا يتجزأ من بنية تمثيلية Structure actantielle ثابتة (ولا متغيرة) يمثل الله فيها في آن واحد المؤلف - المرسل للأحداث (المدن المُهدَّمة، الشعوب المُعاقَبة...) وللكلام - الحدث الاكبر: (أي الوحي المتتالي) اللذين يحددان تاريخاً للنجاة. وهو أيضاً الذي تُرسَل إليه الطاعة المنتظرة من قبل البشر طبقاً للميثاق. ثم نجد الأنبياء يمثلون المساعدين Les adjuvants لعمل الله ضمن تاريخ النجاة أو اقتصاد النجاة، ونجد فرعون يمثل النموذج المطلق للشر وللكفر بالميثاق فهو إذن يمثل المعارض (L'opposant). أما البشر فهم الذين تُرسَل إليهم نعم الله وعنايته وهم يرسلون بدورهم الطاعة والشكر[٣٧]. إن هذه البنية التمثيلية القصصية تشكل اللحمة العميقة والمستمرة والدائمة لكل الأحداث التي تحل بالعوالم المخلوقة وتاريخ

البشر. إنها توجه الإدراك والإحساس بهذه الأحداث وذلك بدعمها لحيوية (لـديناميكيـة) «الأمة» المختارة لكي تشهد عـلى الحضور الفعّـال للكائن المطلق (L'être) (أي الله) وتمنع من انحـطاط التـاريخ الإلهي وتحـوله إلى مجرد تاريخ دنيوي (أي تـاريخ ومصـير عادي). إن مفهـوم الشهادة Témoignage هنا ذو أهمية قصوى من أجل فهم كيفية التشكل المستمرة لرابـطة الإدراك ـ الوعي ذات الطراز الأسطوري. جاء في القرآن:

«وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً».
(سورة البقرة آية ١٤٣)

من أجل تأبيد هذه الشهادة الروحية على التاريخ واستمراريتها يأتي نبي جديد أو مرسَـل لكي ينشّط ويحرك التاريخ الروحي بعد مدة من انقطاع النبوة (بعد فترة، انـظر سورة (٥) آيـة ١٩). إن ظهـور كل نبي أو تـدخله في التاريـخ يكثِّف ويسرِّع من جريـان أو تـسلسـل درامـا الخـلاص الأخير. ذلك أن القصص تعـبر دائماً عن تـوتر بـين تاريـخ نموذجي ومثـالي موجّـه نحو مستقبـل أخروي (أي العودة إلى الأبـدية «المعـاد») وبين تـاريخ دنيـوي فارغ من أي منـظور بعيد المدى ومطبوع بطابع القوة المؤقتة للفرعون:

«كذلك نقص عليك من أنباء ما قد سبق وقد آتيناك من لدنا ذكراً».

(سورة طه. آية ٩٩)

إن التذكير بنضال الأنبياء وانتصاراتهم ومقاومـة الشعوب العـاصية وفشلهـا ليس إلاّ نوعـاً من إعـادة تنشيط الحالات النمـوذجية القصـوى لزمن مـطلق تأسيسي. ولكن من أجـل إدراك هـذه القيمة النموذجية فإنه يلزم على الوعي أن يخترق رمزية الحياة والموت، والخلاص واللعنة، والفرح والحزن، والأمل واليأس، أي أن يخترق كل المفاهيم التي تتجـاوز تفريقنـا المعروف بـين الواقعي والخيالي، الصحيح والخطأ، التاريخي والأسطوري، الطبيعي والخارق للطبيعي...

ينبغي أن نؤكـد فعلاً عـلى أن «قصص» الأنبياء الـواردة في القرآن لا تقـترح فقط مجرد نمـاذج أخلاقية ينبغي أن تُقلَّد وتحتذى وإنما تقوي الرؤيا الأخروية وتتوجه إلى وعي مفتوح على العجيب المدهش ومتقبل له ومنغمس فيه.

التعبير عن الوعي الأخروي

ينبغي أن نعود هنا، كما كنا قد أعلنا سابقاً، إلى دراسة مفردات المكـان والزمـان. لا شكّ في أننا نجد علائم على الإدراك الواقعي المحسوس بـالشمس والقمر من مثـل: كان الله قـد «جعل الشمس ضيـاء والقمر نـوراً وقدّره منـازل لتعلموا عـدد السنين والحسـاب». ثم: إدراك النجوم «لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر». ثم نجد في القرآن مواقيت زمنية تتعلق بالعبادة. ولكن كـل هذه الأشياء ليست إلاّ معطيات عملية تندرج ضمن إدراك شمولي للكون ـ الزمن بالمعنى المـطلق للاصطلاح (يتقاطع هذان المفهومـان في صيغة العـالمين المستعـارة من اللغة السريـانية والتي تعني قرن، أبدية، عصر). هذا الكون ـ الزمن معروض على أساس أنه يمثل الفصل الأول من تـاريخ الخلق الإلهي. وضمن هـذا الزمكـان (بالمعنى المـطلق التقديسي) المتجـانس الذي نتـج عن فعل

الأمر الخلّاق (كنْ، فيكون) تدور دراما الخلاص حتى «أجلٍ مسمًى». ضمن هذا المنظور نلاحظ أن الكون هو عبارة عن مخزن للعلامات أو الآيات ـ الرموز التي تغذي التفكّر والتأمل بالكبير اللامتناهي والجميل والخيّر والمتناغم والمنتظم والدالّ. . . لا نملك هنا إلاّ أن نحيل القارىء إلى تلك الآيات العديدة التي تتكلم عن السماء ومجموعة الكواكب والنجوم والقمر والأرض والرعد والبرق والمطر والخضروات والحيوانات، الخ. كل هذه المخلوقات كانت قد وضعت في «خدمة الانسان» أي سُخِّرت له لكي يستفيد منها طبقاً للميثاق الأساسي (= العهد الذي عقد بينه وبين الله). إن العهد يتضمن التفريق بين أزمنة ثلاثة: الزمن القصير والمؤقت العابر للحياة الدنيا، ثم الزمن غير المحدود للموت والإقامة في القبر ثم زمن الآخرة أو العودة إلى الأبدية وهذا هو الزمن الذي يقود كلا الزمنين السابقين ويعلو عليهما. لا نستطيع هنا الشروع في تحليل هذا الزمن الأخروي وتحليل الوعي الذي يفترضه ويؤسسه. سوف نلح فقط على مسألة أن الأمر يتغير جذرياً فيما إذا قُرِىء الخطاب القرآني من قبل هذا الوعي أو قُرِىء من قبل ما نسميه اليوم بالوعي التاريخي. في الحالة الأولى نلاحظ أن هناك تواصلية واستمرارية بين القول والفعل: بمعنى أن الإنسان يعيش (على الأقل في نيته) كل المعنى المدلول عليه في الوحي دون استبعاد أية حقيقة عجيبة مدهشة تتعلق بالحياة الأخرى. وأما في الحالة الثانية فهناك طلاق بين القول والفعل وأكثر ما يمكن التفكير به هو إمكانيات الحلم والتخيل. يمكننا توضيح هذا التعارض عن طريق ذكر الإثارات الشعرية العديدة للجنة والنار والتي ضُخِّمت فيما بعد عن طريق الخيال الخلاق للصوفيين خصوصاً[٣٨]. نحن نفضل أن نحيل إليهم ونقدم للقارىء هذا المفتاح الذي اقترحه بول إيلوار:

«إن القصيدة تنزع الحساسية عن الكون لمصلحة الملكات البشرية فحسب، وتتيح للإنسان أن يرى بشكل آخر أشياء أخرى. إن رؤيته القديمة ميتة أو خاطئة. إنه يكتشف عالماً جديداً ويصبح انساناً جديداً»[٣٩].

٢ ـ الوظيفة المعرفية للعجيب المدهش (أو للرائع الخلّاب)

كنا قد تطرقنا لهذا الجانب من العجيب المدهش (Le merveilleux) في الصفحات السابقة. لكي نوضح بشكل أفضل طبيعة هذا المفهوم ووظيفته فإنه يلزم أن نعمق التحليل أكثر فأكثر بخصوص نقطتين: أولاً، العجيب المدهش بصفته دعامة لفكرة الخلق، وثانياً بصفته دعامة للأنطولوجيا القرآنية.

للاسف فإن الوقت ينقصنا من أجل القيام بهذا التحري حتى نهايته والذي كان سيتيح لنا لو قمنا به التقدم في البحث عن ...ن العمل القرآني. ينبغي أن نقول أيضاً بأن هذا المقال (البحث) يتخذ أبعاداً قد تجعله يضيع هدفه الأولي: أي إثارة نقاش واسع وتبادل في وجهات النظر بخصوص الدلالة الحقيقية للعجيب المدهش أو بالاحـ ى لظاهرة العجيب المدهش والساحر الخلّاب.

على الرغم من ذلك فإنه يبدو لنا مفيداً أن نحدد هنا على الأقل خطة لدراسة مقبلة نأمل أن نقوم بها ضمن إطار آخر.

العجيب المدهش بصفته دعامة لفكرة الخلق

الخلق الأول: تحويل المعطيات الواقعية الخاصة بالعالم المحسوس إلى رؤيا عجيبة مدهشةللعالم المخلوق (Le monde crée).

- علم نشأة الكون: الكلام الخالق: (كُنْ، فيكون). نظام الخلق من سماء وأرض وملائكة وبشر، الخ.

- علم الفلك: تنظيم العوالم والسيطرة على العناصر من مثل حركة النجوم والليل والنهار والمطر والرياح والخضروات الخ...

- علم الجنين: أصل، ولادة، نموّ الإنسان وكبره في السن ثم حالة عيسى.

- الطبيعة البشرية: الانسان الفاسق والانسان الكامل.

- الكائنات غير المرئية: الملائكة ووظائفها، الجنّ، الشيطان، إبليس.

نهاية الخلق الأول:

- موت الإنسان، الوعد والوعيد، الأمل والقلق.
- العلامات والأيات التي تعلن نهاية هذه الحياة.

الخلق الثاني:

البعث، الحساب، صور الحياة الأخرى.

العجيب المدهش بصفته دعامة للأنطولوجيا

- إن عجائب الخلق تتطلّب بالضرورة تدخل الكائن المتعالي ذي القدرة المطلقة.

- «ليس كمثله شيء» سورة الشورى آية (١١).

- كيف يتحدث الكائن عن نفسه؟ الصفات أو اللغة التي تقود للتأمل الروحي وللرغبة والقداسة.

في الواقع ليس بالإمكان التحدث عن العجيب المدهش في القرآن إلاّ إذا تخلينا عن كل تحديد اختزالي ضيق لهذا المفهوم. ذلك أننا سوف نبحث عبثاً في «كتاب الله» عن عجيب مدهش مجاني ومسلٍ. وحتى في القصص ذات المستوى الأدبي الرفيع كما هو الحال في سورة يوسف نجد أن الحكاية تبقى متقشفة وموجّهة نحو التأسيس وضرب المثل والقدوة بالمعنى المثالي للكلمة. ولكن مع ذلك فإنها لحقيقة واقعة أن الخطاب القرآني لم ينفك يُحدث خلال قرون عديدة على السامع آثاراً نفسية وبسيكولوجية عميقة مشابهة لتلك الأثار التي يحدثها كل اختراق للنظام الوجودي أو الطبيعي ضمن معنى الشيء الأكثر قوة والأكثر دواماً والأكثر تماماً والأكثر جمالاً والأكثر دلالةً... إن القرآن يفعل فعله ويحدث أثره داخل تلك الذروة البسيكولوجية العميقة التي لا تستقبل

العجيب المدهش فحسب وإنما هي تتطلبه كدعامة ضرورية لكل تجربة انفتاح على الكائن والكينونة.

إذا كانت تحليلاتنا صحيحة فإنه من الممكن أن نختتم بحثنا بالقول بأن اللغة الدينية مرتبطة بالمنطق الشعري أكثر من ارتباطها بالمنطق العقلاني. إنها تغذي الخيال وتهزّ العاطفة أكثر مما تسجن (أو تحجز) القارىء في مقولات وتحديدات وقواعد عقلانية. لهذا السبب فإن تلقيها يختلف فيما إذا اتبعنا طريق التعقل أو طريق العاطفة. هكذا نرى كيف تطرح نفسها من وجهة نظر بسيكولوجية ـ لغوية مشكلة آلية اشتغال ما يمكن أن ندعوه حتى الآن بكلام الله.

الفصل السابع

الهوامش والمراجع

(١) انظر: فريد جبر: مقال حول ألفاظ الغزالي، بيروت ١٩٧٠. مادة (أمر).

(2) *Boileau. Art poétique*, III, pp. 199-200.

(٣) القزويني: عجائب المخلوقات. ط ز. سعد بيروت، ١٩٧٣ ص. ٣١، ٣٥، ٣٨.

نعتذر للقارىء بسبب عدم اثبات النص بلغته الأصلية (المترجم).

(٤) هناك كتابات كثيرة تخص هذا الموضوع. أنظر: الغزالي: كتاب الحكمة في مخلوقات الله. القاهرة ١٩٠٣.

(٥) بيير مابي: مرآة العجيب المدهش. باريس، ١٩٦٢. هذا الكتاب استشهد به تودوروف في كتابه: مقدمة للأدب الخارق. سوي ١٩٧٠، ص ٦٢.

(٦) تودوروف: المصدر السابق، ص ٦٠ ـ ٦٢.

(7) *S. Breton: Foi et raison logique*, Seuil 1971. p. 50.

(٨) المرجع السابق، ص ٥١.

(٩) يمكننا أن نرى كيف يوجه الموقف الديني الدراسة الأدبية في كتاب سيد قطب: التصوير الفني في القرآن. القاهرة، وبدرجة أقل عند بنت الشاطىء: مقالٌ في الإنسان. القاهرة ١٩٦٩.

(١٠) انظر بهذا الصدد «قراءتنا للفاتحة» في كتاب «قراءات في القرآن» الفصل الثالث.

(١١) كانت هذه الملاحظات السلبية سوف تتخذ دلالة أكثر فيما لو كنا نمتلك دراسة شاملة تتعلق بالمفردات الثقافية في المرحلة البدائية للغة العربية، أي تتعلق بالاستخدام (استخدام اللغة بالطبع) المعاصر للقرآن أو السابق له. وباللهجات غير المعدّية من قبل اللغة العالِمة (اللغة الفصحى الأدبية). ينبغي أن نقدر أيضاً الأهمية الدقيقة لأدب الخيال السائد في الفترة ذاتها!

(١٢) كلمة خلق مستخدمة دائماً في القرآن على هيئة المصدر، مما يحافظ على مفهوم الفعل الخلاق.

(١٣) ليس هناك في المجال العربي حتى الآن كتاب متخصص دقيق يوازي كتاب ر. لونوبل الخاص بالغرب. انظر:

R. Lenoble: Histoire de l'idée de nature. A. Michel, 1969.

(١٤) نلاحظ الهيمنة الواضحة للمفردات التي تعبر عن الزمن الأخروي. انظر المصدر السابق، ص ٢٢.

(١٥) إن الأمثلة أكثر من أن تحصى. آخر نموذج من الناحية الزمنية كان قد قدم من قبل طبيب مصري هو: مصطفى محمود: القرآن، محاولة لفهم عصري. بيروت، ١٩٧٠.

(١٦) كانت الألسنيات الحديثة قد استخدمت كلمة (علامة) (Signe) بشكل كثيف ومتعدد إلى حد أنه أصبح من اللازم تحديد معناها عندما يتعلق الأمر بترجمة المفهوم القرآني: «آية». إن كل آية بصفتها وحدة نصية هي مركّبة من علامات لغوية ذات بنية ثلاثية (دالّ/مدلول/عائد). ولكن بصفتها وحدة دالّة منبثقة عن مركز للبثّ (الله) فإن كل آية تطرح نفسها أيضاً كالرمز، أي كالأثر الظاهر لمضمون متعالٍ (مثال اللوح المحفوظ الذي يشتمل على الكلام الكلي في حقيقته الأولية) وفيما يخص التفريق بين العلامة (Signe) والرمز. انظر: تزفتان تودوروف: «مقدمة للرمزية» *Introduction à la symbolique* في مجلة Poétique 1972. جزء II. ونحن إذ نتكلم عن (الآيات (العلامات) ـ الرموز) فإننا نريد ان نشير إلى ضرورة عدم نسيان إحدى قيمتي الآية: نقصد القيمة الرمزية التي تتطلب دعامة ألسنية ولكنها تحيل إلى ثلاث إشارات خاصة بالكائنات والعالم هي:

«الكائن ـ نحو» و «الكائن بـ» و «الكائن لأجل».

(١٧) يقال مثلاً: شفتو مَعَقْلْتوش أي رأيته ولم أعرفه (لم أتعرفه)، أو مَعَقلتش اللي قلتو أي لم أنتبه لما قُلتَ.

(١٨) إحياء علوم الدين. الغزالي. استشهد به فريد جبر في كتابه المذكور سابقاً. ص ٢٣٥.

(١٩) أنظر لويس غارديه:

La dialectique en morphologie et logique arabes, in: *L'ambivalence dans le culture arabe* 1967 p. 116.

(٢٠) وهذا هو معنى احتجاج القرآن ضد أولئك الذين ينفرون من جدته وغرابته ويلوذون بعقائد الأقدمين «أو الآباء» (انظر رفض العرب والاعراب للقرآن في المرحلة الأولى). ذلك أنهم كانوا معتادين على نظام خاص من التصور والإدراك ورثوه عن «الآباء» و «الأولين» وكان يشكل الحس الصائب بالنسبة لهم. وبالتالي فلم يكن بإمكانهم التخلي عنه فوراً واعتياد النظام الجديد من «العلامات والرموز أو من الرؤيا التي يشكلها القرآن.

(٢١) انظر: هنري مشونيك من أجل علم للأدب ج ١.

Pour la poétique I, Gallimard 1970, p. 175.

(٢٢) فيما يخص هذه الأدبيات انظر: انسيكلوبيديا الإسلام ط ٢. مادة إعجاز.

(٢٣) إعجاز القرآن. ط. أحمد صقر. القاهرة ١٩٦٣. ص ٧.

(24) *Gaston Bachelard: La Formation de Lésprit scientifique*, Vrin 1957, p. 2.

(٢٥) مصدر سابق: ص. ١٧٧.

(٢٦) إعجاز القرآن: مصدر سابق ص ٣٥ ـ ٤٦.

(27) *Le Guern:* Sémantique de la métaphore et de la métonymie, Larousse 1973.

(28) Comment lire le Coran? «in le Coran, trad. kasimiriski. Flammorion 1970.

(٢٩) هذا ما فعله أيضاً النقد الأدبي الإسلامي. انظر سيد قطب. مصدر سابق.

(٣٠) هذه الصياغة المشهورة للقديس بولس طالما استشهد بها الصوفيون كما الفلاسفة بصفتها حديثاً نبوياً. إنها تشهد على تعميم طراز من الإدراك الذي ينشّط اللامرئي والخياليّ ويحبذه انظر:

Miskanayh, Traité d'Ethique. trad. M. Arkoun Damas 1969 pp. 20-21.

(٣١) انظر فيما يخص هذا المفهوم الأساسي:

P. Beauchamp: «Propositions sur L'Alliance de l'Ancien testament comme structure centrale» in Recherches de sciences religieuses. 1970, 2.

(32) *M. Watt:* «Islamic Revelation in the modern world». Edinburgh. 1969, p. 83.

ترجمنا كلمة (Anthropomorphique) بالتجسيمية أي خلع الصفات البشرية على الله وتشبيهه بالانسان.

(٣٣) أصدر بول ريكور منذ أمد قصير كتاباً عن المجاز يمشي ضمن خط بحوثه المتعلقة بالتأويل. لم نستطع حتى الأن استشارة هذا الكتاب. (الكتاب المذكور هو: المجاز الحي «La Métaphore vive».

(٣٤) محمد أحمد خلف الله: الفن القصصي في القرآن. القاهرة.

(٣٥) هذا هو عنوان إحدى دراسات غريماس في كتابه: في المعنى.

A. J. Greimas: Du Sens: Seuil 1970, pp. 185 sq.

(36) D. Masson: Le Coran et la révélation judéo - chrétienne, paris, 1958, 1, p. 393.

(٣٧) هكذا تكتمل كل عناصر البنيان التمثيلي حسبما كان قد حدده غريماس انطلاقاً من الحكايات الشعبية والأسطورية:

١ ـ مُرسِل (destinateur) ٢ ـ مُرسَل إليه: (destinataire) ٣ ـ مساعد: (adjuvant) ٤ ـ معارض: (opposant).

وفيما يتعلق بهذا البنيان التمثيلي القصصي. انظر دراسة م. اركون التي بعنوان: قراءة الفاتحة.

(٣٨) يكفي أن نحيل القارىء إلى الأعمال الضخمة لابن عربي.

(39) *Donner à voir*, p. 147.

المناقشات: أسئلة وأجوبة

بعد أن انتهى محمد اركون من إلقاء محاضرته فتح الباب للنقاش بين مجموعة من الباحثين والاختصاصيين. وقد أجاب أركون ـ وبشكل مطول أحياناً ـ على كل الأسئلة والاعتراضات التي وُجّهت إليه. وكانت أجوبته من الأهمية بمكان. ذلك أنها قد أضاءت الزوايا الغامضة في الموضوع والنقاط الصعبة المرافقة بالضرورة لكل بحث أكاديمي عالي المستوى. وقبل أن يطرح عليه أول سؤال استلم هو شخصياً الحديث، وتحدث بلغة سهلة ومباشرة، لكي يوضح دراسته من الناحية الفلسفية والمنهجية، ويبرر طريقته في تناول الموضوع، ولماذا اختار الخطاب القرآني دون غيره لبحث مسألة العجيب المدهش، أو الخارق للعادة.

ملاحظة: في أحيان قليلة لجأنا إلى تلخيص السؤال إذا كان طويلاً جداً ومكروراً وذلك بناء على نصيحة اركون بالذات. أما أجوبة أركون فقد ابقينا عليها بحذافيرها (المترجم).

توضيح أركون

كنت قد فكرت في البداية بمعالجة ظاهرة العجيب المدهش أو الساحر الخلاب(*) في السيرة النبوية وليس في القرآن. من المعلوم أن أدبيات السيرة قد تعرضت للكثير من التضخيم والمبالغات ضمن خط التبجيل والتقديس. ونجد أن العجيب المدهش والحكايات الخارقة للعادة تلعب فيها دوراً كبيراً. ولذا فإنه يمكن هنا تجميع الكثير من المعطيات القادرة على توضيح معنى العجيب المدهش وأهمية هذا العجيب المدهش بالنسبة للوعي الاسلامي. يضاف إلى ذلك أننا نستطيع استخدام هذه المادة كوسيلة لتصحيح التطرف الذي لحق بالمنهجية التاريخانية والفيللوجية الصرفة التي لا تأخذ بعين الاعتبار إلا الوقائع الثابتة تاريخياً وتستبعد كل أنواع الهلوسات والخيالات واليوطوبيات، وتعتبرها خالية من الأهمية. أقول ذلك وأنا أفكر بالطبع بأستاذنا ريجيس بالاشير وكتابه مشكلة محمد، حيث حاول فيه استبعاد كل ما هو تقديسي أو تعظيمي ولم يستبق إلاّ الوقائع التي تخدم المؤرخ في كتابة حياة النبي من جديد(**). يوجد هنا بالتأكيد خط للبحث

(*) هذه هي الترجمة العربية التي اخترناها لكلمة merveilleux الفرنسية. وفي معظم الأحيان اثبتنا تعبير العجيب المدهش فقط وأحياناً قليلة اردفناها بتعبير «الساحر الخلاّب» لتوضيح المفهوم أكثر. من الواضح أن أركون قد توصل إلى تعديل المفهوم من خلال تطبيقه على النص القرآني. وهذه هي سمة كل بحث فكري عميق. جاء في قاموس «روبير» الفرنسي كتعريف للكلمة ما يلي: الشيء الذي يدهش حداً، الخارق للعادة، الفوق طبيعي، الساحر، المعجز، الفخم، الرائع الذي يفوق التصور.

(**) لا يمكن فهم منهجية أركون ـ ومنهجية علم التاريخ الحديث بشكل عام ـ إلاّ إذا أخذنا بعين الاعتبار مدى أهمية الأسطورة أو الخيال أو المُتخيَّل الاجتماعي والديني، الخ في تسيير حركة التاريخ. أما المؤرخ الوضعي أو التاريخاني فهو يهمل ذلك اهمالاً تاماً ويبقى وفياً لمنهجية علم التاريخ الكلاسيكية التي سادت القرن التاسع عشر وأوائل هذا القرن (حتى عام ١٩٥٠). ولا يزال المستشرقون مصرّون على تطبيق المنهجية الكلاسيكية وغير راغبين في تجديد مناهجهم لأسباب عديدة وهذا ما يزعج اركون جداً. بالطبع هناك استثناءات.

ممتع جداً جداً، ويستحق أن يُدرَس ويُستكشَف. ولكن حصل أني قد انخرطت منذ بضع سنوات في إعادة قراءة القرآن عن طريق استخدام المعطيات الحديثة والاشكاليات الحديثة لعلم الألسنيات من جهة، وعن طريق استخدام منهجية البحث التاريخي المنفتح على كافة العلوم الأخرى من جهة ثانية. ولهذا السبب فقد اعتقدت أنه من المفيد أن اقدم مثالاً تطبيقياً عن هذه البحوث بواسطة اتخاذ مفهوم العجيب المدهش كنقطة انطلاق. وتبدى لي بالفعل أن تطبيق هذا المفهوم على القرآن يعطي مردوداً ضخماً إذا جاز التعبير، ويتيح لنا الانخراط في إعادة قراءة القرآن من جديد. وكل ذلك سوف يمكننا من القيام برد فعل ضد تراث طويل جداً من تفسير القرآن وقراءته، هذا التفسير المغموس بوعي ديني كامل، وعي فوق تاريخي أو يتجاوز التاريخ.

لهذا السبب عندما فكرت في أهمية ظاهرة العجيب المدهش في القرآن تراءى لي أن مفهوم العجيب المدهش هذا كان قد احتُكِر من قبل علماء الفولكلور وكل أولئك الذين يهتمون بالأدب الشعبي، ولهذا السبب فقد احتُقر وحُطَّ من قدره عن طريق العقل المنطقي أو العقل الذي يهتم فقط بالعلم ومسائل العلم. وقد نتج عن ذلك موقف اعتباطي للعقل تجاه هذه المسألة منذ القرن السابع عشر، وايضاً في الاسلام بعد إدخال العقل المنطقي أو بالأحرى المنطقوي Logicisante إن هذا العقل يتخذ موقفاً تعسفياً تجاه العجيب المدهش وذلك بحشره ورميه في مجال الأدب الشعبي الذي لا يمكن أن تكون له قيمة بالنسبة لهذا العقل العلمي والتقني، الخ...

ولكنْ، نلاحظ أن العجيب المدهش يلعب في القرآن دوراً مهماً جداً جداً. ويبدو لي أننا نستطيع أن نرى فيه الفضاء الحيوي للوعي الديني(*). نجد أنه في هذا العجيب المدهش كما بلورته وحددته (أو كما حاولت ذلك) ينتعش الوعي الديني ويزدهر. لا يمكن للوعي الديني أن يفلت من هذا المفهوم، ولكن ينبغي علينا عندئذ أن نغير من تحديده وتعريفه بالهيئة التي وصلنا عليها عن طريق علماء الفولكلور وعن طريق أولئك الباحثين المهتمين بالأدب الشفهي. لهذا السبب الححت على مسألة التحديد النسبي للعجيب المدهش من جهة وللعقل من جهة أخرى. وهذه هي النقطة المهمة في تحليلي فيما اعتقد. أعتقد أن هذه النسبية تتبدى في القرآن بشكل واضح جداً. لهذا السبب ألححت أيضاً على مسألة أن مفهوم العقل غير موجود في القرآن كما سيحصل لاحقاً بعد إدخال الفكر الإغريقي إلى الساحة العربية ـ الاسلامية. ولكننا نجد أن الموقف المستمر الذي يتخذه التفسير الاسلامي للقرآن (أو القراءة الاسلامية للقرآن) يتركز في القول بأن القرآن يحث على استخدام العقل، اقصد العقل كما انتشر وتطور فيما بعد: أي العقل الأرسطوطاليسي. هذه مغالطة تاريخية.

هذه هي النقطة الأكثر أهمية. ولكي نوضح ذلك ينبغي تحليل القرآن على مستويات عديدة كما حاولت أن أفعل ذلك بشكل مختصر جداً. ينبغي تحليله على مستوى المفردات التي يستخدمها، وعلى مستوى صياغته الأدبية: أي تحليل الأساليب الأدبية التي يستخدمها لكي

(*) يمكن إخراج الترجمة كما يلي: الفضاء الحيوي الذي يسبح فيه الوعي الديني أو يتنفس فيه الوعي الديني.

يشكل وعياً دينياً. إن هذا الوعي الديني يختلف في رأيي عن الوعي التيولوجي الذي تشكل فيما بعد، والذي سيتخذ موقفاً مختلفاً تماماً فيما يخص العقل.

إذا كانت قراءتي صحيحة، وإذا ما حظيت بالقبول فإن ذلك يطرح مشكلة حاسمة بالنسبة للفكر الاسلامي المعاصر (وبالتالي الفكر العربي) كما لا يزال يمارس حتى اليوم. أقصد بذلك ما يلي: أريد لقراءتي هذه أن تطرح مشكلة لم تطرح عملياً قط بهذا الشكل من قبل الفكر الاسلامي ألا وهي: تاريخية القرآن وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة حيث كان العقل يمارس آليته وعمله بطريقة معينة ومحددة. وبالتالي فلم يعد ممكناً إسقاط مفهوم العقل وتحديدات العقل على القرآن. لم يعد ممكناً إسقاط الوعي العقلاني المتأثر بالفلسفة الاغريقية عليه كما فعلت القراءات الاسلامية طيلة قرون وقرون. وهذا هو الهدف الأساسي من الدراسة التي أقدمها بين ايديكم اليوم.

بو يحيى: سوف اكتفي فقط ببعض الملحوظات المتعلقة بما قاله أركون للتو أكثر مما هي متعلقة بدراسته.

نلاحظ أن السيد أركون يعارض العجيب المدهش (في القرآن) بالعقل، ويرى أن العجيب المدهش يملأ القرآن ويطغى على المجال المخصص للعقل. ويحصل ذلك إلى حد أن العقل يحتل مكاناً ضئيلاً جداً في القرآن كما في الدين الاسلامي. واستمر الأمر على هذا الحال حتى لحظة دخول التراث الاغريقي. يبدو لي أنه لكي نعالج هذه المشكلة ينبغي توسيع مجال هذا المؤتمر العلمي لكي ندرس جذور الاسلام المنغرسة في الأديان التوحيدية التي سبقته بالطبع، ولكن المنغرسة أيضاً وبشكل ضخم فيما يدعى بالجاهلية. أقصد بذلك الفترة السابقة على الاسلام في الجزيرة العربية نفسها. إن القرآن والدين الاسلامي قد أُوحيا إلى شعب كانت له عقلية معينة وتصور معين للعالم. ويمكن القول بأنه طبقاً لهذه العقلية والتصور كانت الرسالة القرآنية قد بُلورت بشكل من الأشكال.

ونلاحظ في زوايا عديدة من القرآن دعوة للعقل، دعوة لهذا الشعب الذي أُرسِل إليه الوحي «لكي يفتح عينيه»، «لكي ينظر»، وأنا أترجم عن طريق هاتين العبارتين الموضوعتين بين قوسين صغيرين عبارات عديدة جداً موجودة بنصها الحرفي في القرآن.

ينتج عن ذلك أن الدعوة للعقل هي شيء أساسي في الإسلام وفي القرآن. وهذا يعني أن مكانة العجيب المدهش أو الساحر الخلاب تبدو مقلصة ومحدودة بالقياس لمكانة العقل في القرآن: اقصد في الإسلام الأولي. ولكيلا يصدم هذا الدين الجديد الشعب الموجَّه إليه فإنه كان لازماً ألاّ يفرض عليه (أو يدخل إليه) مفاهيم غريبة جداً عنه كمفهوم العجيب المدهش، والساحر الخلاب، الخ...

نحن نعرف عن طريق النصوص التي وصلتنا ولكن المشكوك فيها بالطبع أن العرب قبل الاسلام كانوا شعباً بعيداً جداً عن كل ما هو عجيب مدهش أو غريب إلى درجة أنه حتى الأدب المنسوب إلى ما قبل الإسلام يبدو لنا فقيراً جداً بإحدى مكونات الأدب الأساسية: أي الخيال.

وسبب ذلك هو أن الشعب العربي في زمن الوحي كان واقعياً جداً. وكان معنى العجيب المدهش أو الغريب أو المجهول شيئاً لا يعرفه تقريباً. واعتقد أنه يمكننا تفسير هذه الظاهرة عن طريق البيئة التي كان يعيش فيها هؤلاء الناس: لقد كانت صحراء واسعة كل شيء فيها واضح، ولم يكن فيها ضباب أو غابات تغذي الخيال. وبالتالي فلم يكن ممكناً دعوتهم لقبول دين يتوجه إليهم بعقلية غير عقليتهم. أخيراً أريد أن أختتم كلامي بما يلي: إذا ما تفحصنا البيئة التي أوحي فيها الإسلام وإذا ما تفحصنا نص القرآن بالذات (بما أنك تدعو لاعادة قراءة القرآن) وجدنا أن مكانة الغريب والعجيب المدهش ضعيفة فعلاً بالقياس إلى مكانة العقل والدعوة للتفحص والنظر، أي مراقبة كل ما يحيط بالإنسان الذي يتوجه إليه هذا الدين.

جواب أركون: تحاول دراستي التي قدمتها آنفاً أن ترد على كل هذه الاعتراضات. في الواقع أنني قد بنيت تحليلي على ضرورة جمع معلومات واسعة عن حالة المُتخيِّل والعقلاني (أي العامل الخيالي والعامل العقلاني) في الجاهلية. ثم فرزت مجموعة كبيرة من المفردات في القرآن، واعتقد أنها دقيقة بما فيه الكفاية وتبين مثلاً أن كلمة العقل نفسها (أي على هيئة المصدر) غير موجودة في القرآن(*). كان هدفي بالضبط هو أن أقوم برد فعل على تراث كامل وطويل من القراءة الإسقاطية، أقصد القراءة التي أسقطت على القرآن المفهوم الأرسطوطاليسي للعقل. هذا في حين أن القرآن لا يستخدم هذا المفهوم كما نعرفه اليوم وكما سيفرض نفسه في الفكر العربي-الاسلامي فيما بعد (أي بشكل خاص في القرنين الثالث والرابع الهجريين).

ولكن ينبغي أن احتاط فوراً وأوضح قائلاً بأنني أفرق تماماً بين ما أكتشفه في القرآن عندما أقرؤه وأحلله، وبين ما سيحصل فيما بعد داخل ما تدعوه أنت بالدين الاسلامي. أنا لم أقل أبداً بأنه لا يوجد في الدين الاسلامي عقلانية معينة، أو لا يوجد فيه عقل، الخ. أبداً أبداً! وإنما كل ما أسعى إليه هو محاولة فرض قراءة تاريخية للنص القرآني، قراءة تمتنع منذ الآن فصاعداً عن أية عملية إسقاط ايديولوجية على هذا النص.

هذا هو هدفي الأساسي. أريد القيام بقراءة تزامنية(**) للقرآن كما يقول علماء الألسنيات اليوم. ويمكن لك أن تعترض على أن قراءتي ليست تزامنية بما فيه الكفاية، الخ.. هذه مشكلة أخرى. لقد قلت بأنه لكي تكون قراءتي أو إعادة قراءتي للقرآن مقنعة وحاسمة، فإنه ينبغي أن أوسع من تحليلي الألسني لكي يشمل كل النصوص العربية المعاصرة للقرآن. وهنا أشعر بالأسف لأني لم استطع أن أفعل ذلك لأسباب عديدة، وأولها إنني لم أكن أملك الوقت الكافي، وثانيها أنك تعلم حجم المشاكل التي تطرحها علينا هذه النصوص (المقصود مشاكل الصحة التاريخية). وأعتقد فيما

(*) ـ الشيء الموجود هو صيغ فعلية لا اسمية على هيئة: أفلا يعقلون، أفلا تعقلون...

(**) المقصود بالقراءة التزامنية Synchronique القراءة المطابقة زمنياً للنص المقروء، أي القراءة التي تحاول العودة إلى الوراء، إلى زمن النص لكي تقرأ مفرداته وتركيباته بمعانيها السائدة آنذاك، وليس بالمعنى السائد اليوم. إنها عكس القراءة الاسقاطية التي تقع في المغالطة التاريخية، وتسقط على نص ما معاني زمن آخر وعصر آخر. ذلك أن معاني مفردات اللغة تتطور وتتغير من عصر إلى آخر.

يخصني أن هذه المشاكل لم تحل حتى الآن بالشكل الكافي لكي نأخذ صورة عن النصوص المعاصرة للقرآن ونعتبرها بمثابة الموثوقة تاريخياً كما نفعل فيما يخص القرآن الذي حصل عليه اجماع منذ قرون عديدة.

بو يحيى: هذا يعتمد على معنى مفهوم العقل Raison بشكل عام وليس على معنى كلمة عقل العربية التي لا توجد فعلاً في القرآن، ولكن توجد في كل الكلمات العائدة إلى الجذر اللغوي ذاته...

أركون: بالطبع، ولكني فعلت ذلك.

لويس غارديه: أعتقد فعلاً أن هذه الدراسة الألسنية مهمة جداً. ولكن لي سؤال لا بد من طرحه. عندما تتحدث عن العقل يبدو لي أنه ينبغي التمييز بين العقل، أي بالفرنسية Raison وبين القوة العاقلة Intellecte أو الذهن. ينبغي عدم إدراج كل ما يخص القوة العاقلة تحت اسم العقلانية. صحيح أن كلا هذين المفهومين Raison. Intellecte يترجمان إلى العربية بكلمة واحدة هي: «عقل». ولكني أفكر الآن بتلك الآيات القرآنية العديدة التي تدعو للتأمل وتلح عليه. ونجد أن جذر كلمة «عَقَلَ» الذي يعني الشد أو الربط بالمعنى المحسوس للكلمة، يعني أيضاً إقامة علاقة مع ما هو موجود. إنه يوحي إذن بأن للفكر البشري تأثيراً على الواقع، وهذا بدون شك أحد المواضيع القرآنية.

هناك نقطة أخرى ربما لم أكن متفقاً معك فيها تماماً وهي: لستُ متأكداً من أن التيولوجيين أو علماء الكلام المسلمين الذين جاؤوا فيما بعد (أي بعد فترة القرآن) قد «عقلنوا» الأمور كثيراً أو بشكل صرف. وأنا أفكر هنا في أفضلهم وأهمهم مكانة كفخر الدين الرازي مثلاً مع آخرين. وأتساءل بيني وبين نفسي أحياناً فيما إذا لم يكن شغالاً لديهم ذلك الفكر الذي هو عدو العقل على حد تعبير هيدغر. في الواقع أن كلمة عدو غير مناسبة هنا وإنما ينبغي أن نتحدث عن التكامل. وهذه التكاملية هي التي اتاحت للثقافة العربية ـ الاسلامية أن تستقبل الفكر الاغريقي. ولكن ينبغي أن نحذر قائلين بأن هذا الفكر اليوناني لم يلصق لصقاً وإنما هُضِم من جديد وحُوِّر لكي يتناسب مع البيئة الجديدة اللهم إلاّ عند الفلاسفة، وحتى عند هؤلاء(*)...

(*) هناك نظريتان في الساحة حول دخول الفكر اليوناني إلى المجال العربي الاسلامي: الأولى تقول بأن العرب والمسلمين كانوا مجرد ناقلين لهذا التراث الفكري وحافظين له لكي يسلموه فيما بعد إلى أوروبا التي هي وحدها جديرة باستثماره وتبنيه. هذا يعني أن العرب كانوا مجرد وسيط أو وعاء ناقل لا أكثر ولا أقل. يتبنى الاستشراق الكلاسيكي هذه النظرية ويدافع عنها حتى الآن بحجة أن العرب لا يمكن أن يكونوا «حضاريين» أو قادرين على توليد الفكر والفلسفة. تبدو آثار العرقية المركزية الأوروبية واضحة جلية في هذا الموقف. وهناك نظرية ثانية يتبناها محمد أركون ويدافع عنها منذ عدة سنوات وتقول بأن الفكر اليوناني قد تأثر بالبيئة الجديدة التي نقل إليها، وأن العرب ـ المسلمين لم يكونوا فقط مجرد مترجمين وناقلين، وإنما كانوا أيضاً خلاقين ومبدعين ضمن الحدود التي سمحت بها الأرثوذكسية، والأطر الاجتماعية والاقتصادية السائدة.

لي ملاحظة أخرى إذا سمحت. عندما قرأت نصك المكتوب (لكن هذا لا يبدو من خلال تعليقك الشفهي) طرحت على نفسي عدة أسئلة في موضعين أو ثلاثة. صحيح أنك لا تطابق بين الفوق طبيعي Surnaturel والعجيب المدهش merveilleux، ولكنك تدمجهما داخل نفس الإحصاء والترقيم كما لو أنك تضعهما على المستوى ذاته. ولكنني أعتقد أنه ضمن منظور الأديان المقارنة فإنه ينبغي إجراء تمييز جذري بينهما. كنت قد تحدثت عن هذا الموضوع مع مكسيم رودنسون في يوم من الأيام، وكان رأيي ولا يزال هو التالي: إن الفوق طبيعي هو عالم الله، إنه الله بحد ذاته، إنه القيوم، الحق. إنه عالم اللاهوت. أما العجيب المدهش فربما كان قبل كل شيء إسقاطاً بسيكولوجياً للروح البشرية، وربما كان أيضاً تدخلاً لعالم اللاهوت هذا الذي هو وحده موجود كما يقول الاشعريون في العالم الآني والزائل: أي عالمنا نحن. ومن هنا تنتج عدة مشاكل أو مسائل منها أن العلاقة التي تربطنا بعالم العجيب والغريب ليست هي نفسها التي تربطنا بعالم اللاهوت. ومن الصعب جداً أن نعبر هنا بدقة عما نشعر به. كيف يمكن أن نترجم إلى العربية مفهوم الـ Surnaturel؟ إن تعبير الفوق طبيعي الذي أوجده العرب المسيحيون لا يفي بالغرض. على أي حال يوجد هنا مجالان مختلفان ينبغي عدم الخلط بينهما. وأعتقد أن موضوع مؤتمرنا هذا ليس الفوق طبيعي وإنما هو الغريب العجيب أو العجيب المدهش. وهذا شيء آخر مختلف تماماً.

جواب أركون: اتفق تماماً مع هذا الكلام وأحرص على القول بأن مفهوم اللغة الدينية مختلف كلياً عن مفهوم كل اللغات الأخرى. وينبغي علينا بلورة علم ألسنيات خاص باللغة الدينية ضمن المعنى الذي حددته سابقاً: أي بمعنى أن اللغة الدينية تفتح النوعي على المطلق (L'absolu). وينبغي علينا أن نعرف ما هي الوسائل اللغوية التي تمكننا من الانفتاح على المطلق أو معانقة المطلق. ولذا أجد نفسي بالتالي متعاطفاً جداً مع ما قلته بخصوص الرازي وآخرين كثيرين. أنا لم أقل ولا أقول بأنهم عقلانيون بشكل بحت وصرف أو أنهم قد عقلنوا النص القرآني. قلت فقط بأنه يوجد لديهم هذا الجانب العقلانوي أو المعقلن الناتج بسبب تأثير العقل الاغريقي المعروف. ولكنهم كانوا يسترجعون عن طريق الشعائر والايمان والممارسة الدينية ما لم نعد نحن نسترجعه بواسطة عقلانيتنا. ونحن سائرون اليوم إلى إحداث نوع من القطيعة مع موقف الايمان هذا الذي كان القدماء يعوضون بواسطته عن بعض العقلانية السادرة التي كانوا يصرّون عليها فيما اعتقد حتى عندما كانوا يقرأون نصاً كالقرآن. ولهذا فإني متفق تماماً مع ما قلته عن التيوبولوجيين أو المتكلمين. أما فيما يخص «الفوق طبيعي» فإني أقول لك بأني لم أقم مطابقة بينه وبين العجيب المدهش. أبداً، ابداً. كل ما اريد قوله هو أننا نجد أمامنا هنا عدداً من المفاهيم التي اعتدنا على استخدامها والتي تتطلب الآن إعادة بلورة من جديد. إن هذه المفاهيم من نوع الطبيعي، والفوق طبيعي، والعقلاني، والخيالي أو المتخيّل، والعجيب المدهش، أقول إن كل هذه المفاهيم بحاجة إلى إعادة تحديد من جديد. والسبب هو أنها كانت قد استخدمت من قبل عقل طاغٍ وامبريالي، عقل تاريخوي وفللوجي. وهذا ما تحققت منه أثناء التوثيق وتجميع المواد لكتابة هذا البحث. لست ناقماً على الفللوجيا (= فقه اللغة) ولا على التاريخوية أو التاريخانية، ولكنكم تفهمون جيداً ما أقصده بهذا الكلام. واليوم أعتبر أن مجرد عقد مثل هذا

المؤتمر عن العجيب المدهش في الحضارة العربية ـ الاسلامية بمثابة الحدث التاريخي، والحدث الثقافي ذي الأهمية القصوى. والسبب هو أن تاريخ الاسلام كان قد كتب دون أن يؤخذ بعين الاعتبار لهذا البعد المتمثل بالعجيب المدهش والمتمثل بمفهوم الوحي وتأثيرهما على تطور الفكر العربي الاسلامي وتاريخ الاسلام بشكل عام.

لويس غارديه: أنا موافق على ما قلته، ولكني أعتقد أن بعضهم يخلطون عندما يتحدثون عن العجيب المدهش بين شيئين: الأول ما يعنيه جذر الكلمة أو أصلها، أي الاندهاش والانبهار الذي يطلبه الله من الإنسان امام ظاهرة الخلق. والثاني يتمثل بالظواهر الخارقة للعادة التي تشمل عالم الساحرات والعفاريت والجنيات الخ... ولكن ليس الخارق للعادة هو وحده الموجود في الساحة. هناك أيضاً نوعية الانبهار والتعجب أمام الخلق وبدائع الخلق والتي لا تتعارض أبداً مع العقل. على العكس انها تمثل خاتمة المطاف له، ولكن العقل التقني والتكتيكي يخسرها ولا يعتبرها بشكل جدي.

مكسيم رودنسون: قرأت بحثك بالكثير من الاهتمام والانتباه، وأعتقد أن ميزته الأساسية تكمن في زعزعة بعض يقينياتنا الأكثر رسوخاً. وهذا شيء مفيد جداً. لي أربع ملاحظات بالضبط.

أولاً: فيما يخص الترقيمات والجداول التي قدمتها في بداية البحث بخصوص تردد المفردات والكلمات في القرآن، الخ. فمثلاً، فيما يخص المكان والزمان نجد أن هذه المفردات التي استخرجتها مع رقم تكرارها في القرآن لن تكون صالحة تماماً ومقنعة إلاّ إذا كنا نمتلك في نهاية المقارنة مقياساً للضبط ونقطة معيارية مركزية. لن تكون معرفتنا بأن هذه الكلمة أو تلك أو هذا المفهوم أو ذاك ناقص في القرآن مفيدة إلاّ إذا عرفنا أنها ليست غائبة في مكان آخر، والعكس صحيح. هذا شيء بديهي، وأنت واعٍ بهذه النقطة تماماً. وقد ألححت أنتَ شخصياً على صعوبة انجاز ما يدعوه المجربون الاختباريون من علماء نفس أو غيرهم بعيِّنة الضبط أو بالمعيار الرائز الذي يضبط المقارنة ويعطيها معناها. ولهذا السبب فإني لن أتوقف كثيراً عند هذه النقطة.

ثانياً: سوف أعود قليلاً إلى موضوع المناقشة التي جرت للتوّ بينك وبين السيد غارديه بخصوص العقل. وأنا متفق معك تماماً في القول بأن كلمة «عقل» العربية أو جذر كلمة عقل لا تعني بالضرورة نفس مدلول كلمة عقل الفرنسية (Raison) بالمعنى الذي نعطيه اليوم نحن لهذه الكلمة. هذا شيء مؤكد.

ومع ذلك فإني أعتقد أن هناك بعض العقلانية في القرآن مع إحاطة هذه الكلمة بالكثير من الأقواس الصغيرة، أي مع الكثير من الاحتياط. أقصد وجود العقلانية ضمن مقياس أننا نجد في القرآن تمييزاً واضحاً إلى حد ما بين المعرفة العقلية بالمعنى الأوسع للكلمة، أي بمعنى التعقلن انطلاقاً من معطيات التجربة وبين المعرفة الانفعالية والحدسية التي تتم عن طريق القلب. في الواقع أنك تبين ذلك عندما تتحدث عن القلب في القرآن. أعتقد أنه لا يوجد هنا تضاد بين العقل والقلب وإنما اتصال يميل قليلاً إلى جانب العقلانية أكثر مما يميل إلى الجانب الآخر. على أي حال ليس هناك في القرآن مجال للدعوة إلى الإيمان الأعمى ضد كل بداهة وضد معنى

لاستنباطات العقلانية كما نراه لدى «تيرتوليان» الذي كان يقول: «أعتقد بكل شيء عبثي». نجد القرآن بعيداً جداً عن هذا الموقف، أقصد عن الموقف المضاد للعقلانية أياً يكن. بالطبع نجد بمعنى آخر أن القرآن يحارب الحس الصائب أو العقلاني المزعوم لدى القُرَيشيين الذين يناهضون النبي. ولكنه لا يحاربه كشيء عقلاني وإنما كشيء غير عقلاني بما فيه الكفاية أو كشيء عقلاني بشكل سطحي. أعتقد أن هذا هو معنى العبارة التأنيبية المتكررة كثيراً في القرآن: **أفلا يعقلون؟** هكذا نجد أنه على الرغم من كل شيء فإن الميزان يميل إلى ناحية القوة العاقلة أو المعرفة العقلانية.

ثالثاً: فيما يخص قراءة القرآن كوحدة متكاملة بالقياس إلى القراءة التي تتبعهاالأمة الاسلامية المؤمنة فأجد أن معك الحق في لفت الانتباه إلى ذلك. ولكن ينبغي ألا يمنعنا ذلك من تحليل النص وقراءته على أساس أنه يقدم أجوبة على حاجيات الجماعة الأولية أو الأمة الأولية المعاصرة للنبي. هذه الحاجيات متعددة ومختلفة.

وإذن فعلى الرغم من كل شيء فإن النص القرآني قابل للتقسيم والتحليل ربما بشكل اصطناعي بالقياس إلى تصور الأمة، ولكن لا يهم. ذلك أنه يمكن فعلاً تقسيمه إلى آيات تشريعية وآيات وعظية تذكيرية وآيات أخلاقية، وآيات بلاغية، الخ... وحتى آيات تاريخية أيضاً. وحتى لو كانت وحدة النص (وهنا ينبغي أن ندخل بعض عناصر التطورية التاريخية اللغوية) أقول حتى لو كانت هذه الوحدة مفترضة منذ بداية جمع القرآن، وحتى لو كانت كل آيات الوحي هذه مشتقة من الأصل الواحد ذاته، أي الله الذي يفرض لغة مشتركة تعبر عن مشروع، إلهي، حتى لو كان كل ذلك أمراً واقعاً فإنه يبقى صحيحاً أن الآيات التشريعية، تمتلك أيضاً وظيفة تشريعية. فمثلاً نلاحظ أن القوانين الخاصة بالإرث تلبي حاجيات الأمة البدائية الأولية التي شكلها محمد. إنها تتضمن معلومات قانونية وقضائية. ولهذا السبب فلا يمكننا وضعها في الخانة ذاتها كبقية الآيات (الآيات النبوية، الوعظية الإرشادية، الخ...).

إن هذه الوحدة نسبية بالطبع ككل الأشياء، وهي أيضاً خاضعة للتدرج التاريخي أو للتطورية التاريخية (diachronique)، لأننا نعلم أن الهيئة الحالية لتركيبة النص ليست هي الهيئة الأصلية الأولية. ولدينا شهادات أدلى بها المؤلفون المسلمون القدماء وتقول بأن هذه الآية مثلاً لم تكن في مكانها الحالي الذي تحتله اليوم، وإنما كانت في مكان آخر، الخ... وقد وصلتنا شهادات عن ترتيب المصحف من قبل زيد بن حارثة والعديد من كتاب النبي (سكرتير) في زمن عثمان. وقد قيل لنا مئات المرات في المؤلفات الاسلامية الكلاسيكية بأنه كانت هناك أسباب للنزول، وأن هذا المقطع مثلاً قد نزل (أو أتى) في هذه اللحظة، وذلك المقطع في لحظة أخرى، الخ... يوجد هنا إذن على الرغم من كل شيء قطيعة في وحدة النص وذلك بمعنى من المعاني بالطبع. على هذا النحو نفهم أيضاً انتقادات الكافرين أو المنافقين بخصوص أجزاء النص. أنتم تعرفون أن بعض أهل المدينة قد شكّوا في أن محمداً لم ينقل لهم كل الوحي الذي أرسله الله له، وأنه قد احتفظ في حوزته ببعض هذا الوحي لنفسه. إنها لظاهرة غريبة بالفعل، ونحن ما كنا لنكتشف مثل هذه الفكرة لولا انهم نقلوها لنا. على أي حال إنها تدل على إحساس معاصري النبي بتجزؤ النص

وبنوع من النقص في وحدته وتكامليته.

رابعاً واخيراً: أرجو أن تعذروني لأني أطلت كثيراً في مداخلتي والسبب هو اهتمامي الزائد بدراسة الأستاذ أركون. رأيتك تتحدث عن تشكيل علم ألسنيات كامل أو علم سيميائيات خاص باللغة الدينية، وتأسف لأن ذلك لم يحصل حتى الآن. وهنا لي ملاحظة أحب أن أقولها: إن أتباع المناهج الجديدة يعتقدون أنه ينبغي انتظار تشكيل علم جديد بأكمله قبل الحكم على أي شيء أو إعطاء رأي بشأنه. إنهم يريدون أن نعيد التفكير بكل شيء طبقاً لمقولاتهم ومفاهيمهم. فمثلاً أعرف علماء ألسنيات لطيفين جداً يرون بأنه من المستحيل القول بأن اللغة (A) قد أخذت بعض المفردات عن اللغة (B) لأننا لم نتوصل حتى الآن إلى تشكيل علم الأصوات الكلامية (فونولوجيا) لكل منهما. ولكننا نعلم أن كلمة Choucroute الفرنسية مأخوذة من كلمة (Sauerkraut الألمانية، على الرغم من أن فونولوجيا اللغة الفرنسية ليست متقدمة كفونولوجيا اللغة الألمانية...

جواب أركون: بالطبع أنا متفق مع الكثير من الأشياء التي وردت في تعليق مكسيم رودنسون. أريد فقط أن أقول بأني لم انتظر تشكل علم سيميائيات كامل للغة الدينية(*) حتى انخرط في العمل، لأنكم تلاحظون أني قد «رميت بنفسي في الماء» إذ قدمت لكم هذه الدراسة. لقد كانت مخاطرة. وإذا كنت قد قلت بأنه تنقصنا سيميائيات خاصة باللغة الدينية فلأن هناك أشياء كثيرة لا أستطيع قولها وكنت أرغب في قولها بطريقة أكثر موثوقية. هذا كل ما في الأمر. ولكني أعتقد فيما يخصني أني قد انخرطت كثيراً حتى الآن في هذا الاتجاه. إن الأمر صعب جداً لأن التحدث عن هذه الموضوعات أمامكم هو بالتأكيد برهان كاف على أني لم أتمهل وانتظر تشكل سيميائيات كاملة للغة الدينية حتى انخرط فيما أنا منخرط فيه.

والآن انتقل لمعالجة نقطة هامة جداً قد اثرتها وتخص الآيات التشريعية في القرآن ثم وحدة النص القرآني.

إذا كنت أعتبر القرآن كوحدة متكاملة وإذا كنت أقرؤه كوحدة متكاملة فإن هذا لا يعني فقط أني أنصاع لمبدأ منهجي تنص عليه الألسنيات الحديثة، وإنما أنصاع أيضاً للموقف الاسلامي المشترك والشائع. صحيح أنه قد تشكل نوع من القانون الاسلامي في السابق، وأنهم (أي المسلمين) قد فرزوا من القرآن بعض الآيات التشريعية وفصلوها عن غيرها. ولكن لم يتصور الفكر الاسلامي ولا المسلمون القرآن في أية لحظة من اللحظات ككتاب مجزّأ أو مُفتّت. لقد تصوروه وعاشوه دائماً كوحدة متكاملة وواحدة. ينتج عن ذلك أنه حتى لو كان فيه هذا الجانب

(*) يقصد أركون أن اللغة الدينية تختلف عن غيرها من اللغات كالاقتصادية والسياسية مثلاً على الرغم من أنها أقرب ما تكون إلى اللغة الشعرية. ولم تتشكل حتى الآن ألسنيات مقارنة تدرس الخصائص اللغوية للخطاب الديني في أديان عديدة وتستنتج منها الصفات المشتركة التي تشكل خصوصية اللغة الدينية.

(أو هـذا الجزء) التشريعي فـإن التحليل الحـديث وتقسيماتنـا الحاليـة للعلوم المرسخـة على هيئـة تقنيات وأساليب نمارسها اليوم هو الـذي يدعـونا لأن نـرى هذه المعـطيات هكـذا. ولهذا السبب ينبغي في رأيي أن نقوم برد فعل ضد هـذا التفتت أو التشظي النـاتج عن التخصص في العلوم، وخصوصاً موقف بعض الفقهاء الذين زادوا من حدة هذا التفريق بين الآيات التشريعيـة وغيرهـا والذين قرأوا القرآن بطريقـة غير صحيحـة وغير مـطابقة في رأيي. ذلـك أنهم قد أعـطوا الامتياز والأولوية للآيات التشريعية وتمسكوا بها وذهبوا إلى حد تحويـل نص موحى ولغـة موحـاة إلى نوع من القانون المؤسساتي الصارم مع كل النتـائج والانعكـاسات الحـاصلة عن ذلك بـالنسبة لقـراءة القرآن بصفته كلام وحي ولغة دينية في آن معاً(*).

لهذا السبب ينبغي أن نكون حذرين ونتنبه للأمر جيداً. ولهذا السبب أرى ضرورة القيـام برد فعل والقول بأنه ليس فقط الألسنيات هي التي تجبرنا منهجياً على دراسة نص ما كوحـدة متكاملة وإنما أيضاً الموقف الاسلامي المستمـر يجبرنـا على ذلـك. وهذا مـا قلته قبـل قليل للويس غـارديه بخصـوص المتكلمين مثلاً. كان هؤلاء في الـوقت الذي يمـارسون فيـه موقفـاً عقلانيـاً في النـظر والتأمل يسترجعون على مستوى حياتهم الدينية الوحدة النصية للقـرآن. فعندمـا أسمع في جنـازة ميت مثلاً تلاوة القرآن على روحه، فإني أجد أن أياً من الحاضرين لا ينتبه فيها إذا كانت الآيـات المقـروءة تشريعيـة أو فيـما إذا كـانت تتحـدث عن الحيـاة الآخـرة أو الغيب. . . إن القـرآن كله كظاهرة دينية وككلام موحى هو الذي يُعاش هكذا. وينبغي أن نلح على هذه النقطة أكثر فأكثر. ذلك أنه يلزم إعطاء الأولوية لهذه الـوحدة إذا مـا أردنا انجـاز قراءة صحيحـة لهذا النص. وأنـا عندما أتحدث عن ضرورة بلورة سيميائيات خاصة باللغة الدينية فإنني أهـدف بشكل خـاص إلى لفت الانتباه للصعوبة الراهنة المتمثلة في عدم قدرتنا عـلى أن نقول عن القـرآن وقراءتـه أكثر ممـا قلته آنفاً.

جـان بول شـارني: عندمـا أخذت علماً بعنـوان مداخلتـك «هـل نستـطيـع أن نتحـدث عن العجيب المدهش في القرآن» شعـرت ببعض القلق وخشيت من اجترار الكـلام المعهود ذاتـه عن الجن والعفاريت والمعجزات وكل الأخرويـات التقليديـة. ولكن بما أني أعـرفك جيـداً فقد كنت متأكداً أنـك لن تـسقط في هذا الفـخ المبتذل. لقـد حلّيتَ المشكلة بالكثـير من الابتكار والألمعيـة لأنك قد فرّغت دراستك من كل هذا الجانب ووصفته ربمـا بنوع من الخبث «بـالفولكلور». لقـد فـرّغت دراستك منـه إلى درجة أني أسفت عـلى أنك بنـوع من رد الفعل لم تتحـدث عنه بكلمـة واحدة! وإذن فأول نقطة أريد التنبيه إليها هي ضرورة إقامة عـلاقة بـين العجيب المدهش الـذي تحدثت عنه وبين هذه الأشياء الغريبـة الموجـودة في القرآن أيضـاً والتي أهملتها كـالجن والعفاريت وغير ذلك.

ومع ذلك فقد سحرت بهذا العجيب المدهش المتقى من تشكيلة الفكر الاسلامي عبر الوحي

(*) يـرى أركون ان عمـل الفقهاء هـذا قد جمـد الفعاليـة التشريعية والقـانونيـة في البلدان العـربيـة والاسلامية وأدى إلى خلع صفة الأبدية والمعصومية على تشريع قديم مرتبط بلحظة تاريخية معينة. من هنا تنشأ الصعوبات الراهنة حول تطبيق الشريعة وكل المناقشات الدائرة حولها.

القرآني. هناك ما تدعوه بطريقة اشتغال كلام الله أو بآلية كلام الله. كيف مارس كلام الله دوره بالنسبة للمجتمع الهجري الأول؟ لقد لجأتَ لاستكشاف ذلك إلى المناهج الجديدة لعلم النفس الألسني Psycholinguistique والتيارات الجديدة خالقاً بذلك منهجية نقدية جديدة مضادة لأرسطو. وهنا أتساءل فيما إذا لم تكن عن طريق استخدامك لهذه المنهجية المضادة لارسطو قد قمت بنوع من الإسقاط الآني الخاص بزمننا والعلوم الانسانية المعاصرة على القرآن. إن هذا الإسقاط مختلف جداً عن تلك الاسقاطات التي مارستها أجيال الفقهاء في أزمانهم. وربما كان هذا هو الشيء الذي اتاح لك تفريغ الحالة العقلانية في القرآن أو بالأحرى وضعها بين قوسين. سوف نعود إلى هذه النقطة فيما بعد.

هناك نقطة ثالثة. ألاحظ في منهجيتك المعتمدة على علم النفس الألسني الكثير من الألسنيات والقليل من علم النفس. ألاحظ أنك تستخدم التحليل المعجمي والتحليلي الأدبي، الخ، ولكنك لا تستخدم التحليل النفسي. صحيح أنه من المشروع استنباط بعض الملحوظات النفسية من تحليل المفردات المتكررة ذات الدلالة. ونحن نعلم أن اللغة العربية قابلة جداً لمثل هذه التلاعبات(*). ولكن يبدو لي ضرورياً الاستعانة ببعض المنهجيات الجديدة لعلم النفس الاجتماعي. وفي الواقع تتوصل أنت شخصياً لاستخدام ذلك في الجزء الثاني من دراستك الذي يتخذ عنوان: «الوظيفة المعرفية للعجيب المدهش». ولكن هذا الجزء يظل صغيراً ومحدوداً ولم يتوفر لك الوقت الكافي لتطويره مع الأسف. إن تضافر المنهجيات الآتية من آفاق متعددة ومتنوعة وتشابكها هو وحده القادر على إخراج نتائج أكثر جدة بكثير من هذه التحليلات المعجمية والأدبية المحدودة بطبيعتها. وأعتقد أنك توافقني على أنه ينبغي تجاوزها إلى ما هو أبعد منها.

ومن هنا تنتج نقطة رابعة. إن البحث عن أسباب ازدهار بعض الأشكال التأملية في ذلك الوقت يبدو لنا اليوم بمثابة فجوات في تاريخ العقلانية. ولكن هذه الأشكال كانت في وقتها تمثل عناصر عقلانية داخل نص يريد أن يكون بالدرجة الأولى نصاً اقناعياً يقوم على المحاجة. ونحن نعلم أن أنماط الاقناع تختلف بحسب المجتمعات والظروف التاريخية، وهذه المجتمعات تفرز أنماطاً مختلفة من التعقل والمحاجة. هل يمكن لنا عندئذ أن نستكشف في القرآن من الناحية التزامنية بالطبع وكما فعلت أنت ما يبدو لنا الآن بمثابة فجوات في العقلانية ثم نعيد تفسيرها؟ أقصد بذلك نعيد دمجها داخل العقلانية السائدة في الفترة الهجرية الأولى بالقياس إلى عقائد

(*) يهاجم جان بول شارني هنا منهجية الالسنيات الحديثة التي يستخدمها أركون في دراسة الفكر الاسلامي الكلاسيكي وخصوصاً القرآن. وهجومه دليل على انزعاج الاستشراق الكلاسيكي من تطبيق المنهجيات الحديثة على الاسلام. كان اركون نفسه قد أدان هذا النقص في أماكن عديدة وظروف شتى ودعا المستشرقين من أمثال شارني وغيره إلى تطبيق منهجيات العلوم الانسانية والاجتماعية الحالية على التراث العربي الاسلامي. هكذا نجد أن الصراع مفتوح على مصراعيه. وتطبيق أركون للتحليل الألسني على مفردات النص القرآني لا يعني انصياعه لموضة عابرة أو زي رائج كما يفعل بعض صغار النقاد من عرب وغير عرب، وانما هو يفعل ذلك عن اقتناع وبصيرة ونضج.

مختلف الفئات الاجتماعية، وبالقياس إلى اختلال توازن أو إعادة توازن الفئات الاجتماعية العديدة والمتنافسة آنذاك. ثم بالقياس أيضاً إلى أنماط المحاجة وأشكال الإقناع التي ترتبط بهذه التشكيلات الاجتماعية التي ترسخ نفسها عن طريق التضاد والاختلاف. أقصد بالتشكيلات الاجتماعية السائدة آنذاك القبيلة الكبرى القائمة على تربية النوق والجمال، أو المدينة التجارية، الخ . . .

نلاحظ أيضاً أنه إذا كانت كلمة عقل بالذات غير موجودة في القرآن فإن المفهوم إياه موجود. بالطبع فإن مفهوم العقل موجود هنا بصيغته العادية.

أخيراً فإني أود أن أقول بأني قد دهشت بعد أن قرأت المواد الأربع المقدمة لهذا المؤتمر لعدم تركيز أي واحدة منها على تأويل العجيب المدهش طبقاً لمنهجية التحليل النفسي! . . .

جواب أركون: يا صديقي العزيز سوف أجيبك عن طريق الآية التي تقول: «لا يكلف الله نفساً إلاّ وسعها». والمثل الفرنسي يقول: «من يحضن أكثر من استطاعته يخسر الكثير بالضرورة». أعتقد فيما يخصني بأن العلوم الانسانية تزعزع أشياء كثيرة وتقدم لنا أشياء كثيرة، ولكن كلما جربتها ومارستها كلما أصبحت حذراً ومرتاباً. فمثلاً فيما يخص التحليل النفسي أرفض أن أنخرط أكثر حتى هذه اللحظة لأنني أولاً لا أمتلك الكفاءة اللازمة في هذا المجال ولأنني ثانياً لا أستطيع القيام بكل شيء دفعة واحدة.

وهذا هو معنى الآية التي تلوتها عليكم آنفاً. هذا من جهة. وأما من جهة أخرى فقد وردت في تعليقك أشياء أوافق عليها. فمثلاً فيما يخص إسقاط المفاهيم والمواقف الحالية على القرآن كما حصل ذلك باستمرار نحن متفقون على أنه ينبغي تجنب ذلك. بالطبع فإن هذا الخطر موجود دائماً. ولكن اعتقد نظراً للطريقة التي عالجت بها المشاكل هنا بأنني أسعى جاهداً للسيطرة على كل المنهجيات الجديدة التي أحاول تطبيقها. إني أحاول عدم تطبيقها بشكل مبالغ فيه أو مفرط لكي أحتفظ للقرآن بأولويته في القراءة والدراسة. لا أعرف إذا كنت قد نجحت في مهمتي هذه، والحكم على ذلك يكون لكم وللقراء وليس لي. ولكني على أي حال واعٍ بهذه الصعوبة وأحاول قدر الإمكان أن أحترم النص ذاته والتزم بالنص ذاته.

ثم تقول بأني قد فرغت النص من العقلانية أو سحبت العقلانية منه، واستغرب هذا الكلام جداً، لأني لم أحاول في أية لحظة تفريغ النص من العقلانية . . .

شارني: قصدت نوعاً محدداً من أنواع العقلانية!

أركون: ولا أي نوع! كل ما أفعله هو أني أحاول تحليل وفهم كيف يتمفصل الموقف العقلاني (لا العقلانوي) والموقف العجائبي المدهش في النص دون أن أفضل أحدهما على الآخر. وإذا كنت قد تحدثت عن الفولكلوريين فإن ذلك لم يتم بطريقة احتقارية، وإنما فقط لكي أقول بأنهم قد استولوا على مفهوم العجيب المدهش واحتكروه مع العلم أن هذا المفهوم أوسع وأهم من ذلك الذي كشفوه لنا في الحكايات الشعبية. إن العجيب المدهش أو الساحر الخلاب هو شيء مشكِّل ومؤسِّس للوحي. هذا شيء مهم جداً جداً. ويبدو لي أن هذا المفهوم موجود في القرآن

بشكل واضح. وإذا كانت هناك بذور للعقلانية كامنة (أو في حالة الكمون) في القرآن فإنها مشروطة في رأيي بالانفتاح على العجيب المدهش: أي على الاندهاش والانبهار. وبالقياس إلى هذا الانفتاح على العجيب المدهش يمكن لهذا الموقف العقلاني أن يتطور وينمو في وعي المؤمنين. يبدو لي هذا الشيء من الأهمية بمكان. وبالتالي فإني جد يقظ ومتنبه لحضور العامل العقلاني في القرآن. ولكني أقول بأن هذا العامل العقلاني لا يمكن أن ينمو، وفي الواقع هو لم ينمُ ولم يتطور في الوعي الاسلامي حتى هذه اللحظة إلّا بارتباط وثيق مع مفهوم حاسم هو: الاندهاش والانبهار والافتتان بعجيب خلق الله...

هناك شيء آخر ذكرته في تعليقك وأوافق عليه هو: المسار نحو التكامل والتماسك الموجودة بذوره وجذوره في القرآن. هذا صحيح تماماً. ولكنني هنا أود دائماً إدخال التاريخ. وهذا ما فعلته في مقالتي عن الغزالي(*). ذلك أن التاريخ بتطوره ونموه (وأقصد التاريخ العام: أي السياسي والاقتصادي والاجتماعي وأيضاً التاريخ الثقافي) هو الذي دفع المسلمين إلى تحقيق هذه البذور العقلانية الموجودة أساساً في النص القرآني، أقول تحقيقها وبلورتها في مؤلفات عديدة ومتنوعة. ولهذا السبب عندما نقرأ القرآن من وجهة نظر تطورية تاريخية فإنه ينبغي دائماً أن نتذكر هذه العلاقة ما بين الوحي والتاريخ. وفي رأيي أن هذه العلاقة لم تحلّل بالشكل الكافي من قبل الدارسين الذين قاموا بدراسات حول ما يدعى بتاريخ الاسلام. وأعتقد أنه ينبغي القيام هنا بتصحيح منهجي وابستمولوجي لأن النص القرآني قد مارس دوراً موجِّهاً ومؤثراً على العقل كما كان قد تطور عليه من وجهة نظر التاريخية اللغوية على مدار كل تاريخ الاسلام.

هكذا تلاحظ إذن أنني أفرق بشكل واضح بين وجهة النظر التزامنية. وبين وجهة النظر التطورية التاريخية *(Le Synchronie et le Diachronie)*.

د. جيماريه: لفتت انتباهي في الدراسة المقدمة هذا الصباح نقطتان أساسيتان: الأولى: هو أن العجيب المدهش يشكل «الفضاء الحيوي» للقرآن. والثانية: هي أن العقل بالصيغة التي وجد عليها في فترة القرآن ليس هو العقل ذاته الذي انوجد فيما بعد في كتب التفسير. إنني لست متأكداً من صحة هاتين الأطروحتين.

فمن جهة أعتقد أنه لا يوجد شيء اسمه «العجيب المدهش» (بالمعنى الحرفي والتقليدي للكلمة) في القرآن، وإلّا فهذا يعني أن هناك سوء تفاهم بخصوص معنى هذا المصطلح. في القرآن هناك الشيء الرائع، والخلق *(La Création)* نفسه شيء رائع. ولكن عندما يقال بأن القرآن يثير الإعجاب والانبهار فإن ذلك يختلف عن موقفنا إزاء العجيب المدهش المتمثل

(*) يشير أركون هنا إلى دراسته التي بعنوان: «الوحي والحقيقة والتاريخ طبقاً لأعمال الغزالي» المثبتة في كتابه: «مقالات في الفكر الاسلامي» ص ٢٣٣ ـ ٢٤٩. (الطبعة الثالثة، منشورات ميزون نيف اي لارون) باريس.

- Essais sur la pensée islamique: Révélation, vérité et Histoire D'apres l'oeuvre de Gazali.

بالافتتان والانجذاب الساحر. عندما يريد الله أن نعجب بروائع خلقه فإنه لا يحاول ن يفتننا أو يسحرنا أو يصعقنا بالدهشة، وإنما هو يتوجه إلى ذكائنا المتعقل لا المفتون ولا المسحور(*). هناك في القرآن أيضاً شيء اسمه المعجزة: معجزات موسى، الخ . . . ولكن المعجزة ايضاً ليست من نوع العجيب المدهش، وإنما هي خرق للعادة. المقصود بذلك حصول شيء استثنائي دالّ مخالف للقوانين العادية للعالم الواقعي، هذا في حين أن عالم العجيب المدهش (Le merveilleux) يخضع كلياً لقوانين مخالفة تماماً لقوانين العالم الواقعي. نحن هنا إذن بإزاء شيئين، الرائع والمعجز، اللذين يثيران كليهما الإعجاب والانبهار ولكن ضمن معنى التوجه إلى العقل واستخدام العقل لملكاته لكي يرى البراهين التي تشهد على نعم الله أو جبروته وقدرته.

ثم أصل بعدئذ إلى النقطة الثانية، أو الأطروحة الثانية التي تقول بأن العقل في فترة القرآن ليس هو نفسه العقل الأرسطوطاليسي الناشط والشغّال في التفاسير القرآنية التي جاءت فيما بعد. ولكن لا أعتقد بأن هذه التفاسير تحتوي على عقل «أرسطوطاليسي» بشكل خاص. هناك بالتأكيد تصورات مختلفة عن العقل هنا أو هناك: فهناك أولاً عقل الفلاسفة المسلمين أو تصورهم الخاص للعقل المؤسس على القوة العاقلة. ثم هناك عقل التيولوجيين المختلف بشكل جذري عن عقل الفلاسفة. إن التيولوجيين يتصورون العقل على هيئة مجموعة من المعارف البدهية الواضحة. ولكن العقل الموجود في القرآن هو بكل بساطة الذكاء القادر على ادراك البرهان كبرهان أو الآية كآية. ورد في القرآن مرات عديدة عبارة من نوع: «ما لكم، أفلا تتفكرون؟» «أفلا تعقلون؟» الخ . . . ذلك أن الله يقدم البراهين على وجوده وعلى صحة بعثة محمد. الخ . . . وهو يطلب من الإنسان أن يدرك هذه البراهين بذكائه وبعقله. وهذا ما فعله مفسرو القرآن، فلقد طبقوا بكل بساطة على القرآن ذكاءهم وعقلهم كما أمرهم الله.

رد أركون: أتوقع مثل هذا الاعتراض الذي يفترض بمنهجية تعريفاً محدداً وأحادياً للعجيب المدهش، والذي يستنتج بالتالي أن العجيب المدهش لا يوجد في القرآن، وإنما توجد على العكس دعوة لاستخدام التعقل والذكاء، الخ . . . أما موقفي فيتمثل بضرورة إعادة تحديد وبلورة العجيب المدهش Le merveilleux طبقاً للقرآن. وينبغي أن ينتج ذلك عن عملية تفكيك ألسنية وأدبية للنص. ولهذا السبب طرحت عنوان دراستي على صيغة التساؤل: «هل نستطيع أن نتحدث عن العجيب المدهش في القرآن؟». لا يمكننا أن نتحدث عن ذلك إلّا إذا قبلنا بإعادة تحديد مفهوم العجيب المدهش. لقد كررت هذا الكلام أكثر من مرة سابقاً. وعندما تقول بأن العجيب المدهش هو الشيء الذي يسحر ويفتن فإنك تشير إلى ذلك النوع من العجيب المدهش الموجود في الحكايات الشعبية والمزدهر في أدبياتها التي ينظر إليها الأديب الفصيح والعالِم أو المتحضر نظرة ازدراء واحتقار. ولكن إذا ما قبلنا بتعديل مفهوم العجيب المدهش عن طريق إدخال مفهوم الانبهار أمام معجزة الخلق التي تتجاوز الانسان ولا يستطيع تفسيرها والتي تتطلب بالضبط تدخل خالق معين، الخ . . . إذا ما قبلنا بفتح مفهوم العجيب المدهش على هذا الانبهار

(*) يتضح من هذا الكلام أن موقف «جيياريه» هو موقف ايماني عقائدي وليس موقفاً تاريخياً بالمعنى الحديث للكلمة.

أمام خلق الله وكل ما يريد هذا الخلق أن يرسخه في الوعي، فإنني أعتقد أننا نستطيع عندئذ أن نتحدث عن العجيب المدهش في القرآن. كل المشكلة تكمن هنا: هل نريد أن نبقى متمسكين بمفهوم العجيب المدهش كما هو متجلٍ في الحكايات الشعبية أم أننا نريد توسيع المفهوم ومحاولة تحليله من خلال مقارنته مع الموقف العقلاني كما فعلت أنا شخصياً في هذه الدراسة؟. وبالتالي فإن مفهوم العجيب المدهش كما أتصوره وأحلله من خلال نص ديني محدد يشير في الواقع إلى الخيال والمتخيّل L'imaginaire: أي إلى عالم المتخيّل بالمعنى الانتربولوجي للكلمة، أي بالمعنى الذي يتحدث فيه «جيلبير ديوران» في «البنى الانتربولوجية للمتخيّل أو للخيال»(*) وهو يدرس ذلك بمقارنته مع البنى العقلانية أيضاً. ضمن هذا المعنى، وضمن هذا التوجه الانتربولوجي أحاول إعادة تعديل وبلورة مفهوم العجيب المدهش.

وإذن فالمسألة تخص منذ البداية موقفاً ابستمولوجياً من الأمور. فإما أن نتفق أو لا نتفق. أقصد بذلك موقفاً ابستمولوجياً محدداً ومنهجية محددة للقبض على هذه المقولة الانتربولوجية بأوسع معانيها. هذا من جهة. وأما من جهة أخرى فأنا لم أقل أبداً بأن مفهوم العقل الأرسطوطاليسي لم يكن موجوداً أثناء فترة القرآن. حذار من ذلك! أنا أتحدث عن النص القرآني وهذا شيء مختلف. ومن الواضح أن الأفلاطونية الجديدة وحتى الفلسفة الأرسطوطاليسية كانت قد وجدت في فترة القرآن وخصوصاً خارج الجزيرة العربية. ولكن إذا ما حصرت نفسي (كما فعلت في هذه الدراسة) بالنص القرآني فإنني أعتقد أننا لا نستطيع العثور على هذا العقل كما سيحصل فيما بعد أثناء دخول الفكر الاغريقي إلى الساحة العربية ـ الاسلامية. صحيح أن هنالك دعوة للذكاء والتعقل في القرآن، دعوة للناس لكي يستخدموا ذكاءهم وملكاتهم في التعرف على الأمور. ولكن هنا أيضاً ينبغي أن نكون حذرين. ينبغي أن نتفق على معنى كلمة ذكاء أو تعقل (Intelligence). أنا شخصياً أفضل استخدام كلمة القوة العاقلة (intellect) كما فعل لويس غارديه آنفاً. وكنت قد ألححت كثيراً على الفكرة التالية: إن الدعوة لاستخدام التعقل والذكاء المتكررة في القرآن كثيراً تمر في الواقع من خلال القلب: أي من خلال المركز العاطفي والشعوري للإنسان، وليس من خلال الرأس أو العقل كما نفهمه اليوم. أو على الأقل أنها تتوجه للقلب أكثر مما تتوجه للعقل بالمعنى الحرفي للكلمة. بل إن هذا «العقل» ليس هو نفسه المستخدم من قبل التيولوجيين وعلماء الكلام، فكيف إذن بالعقل المستخدم من قبل الفلاسفة!...

على أي حال هناك شيء مهم جدا هو التالي: إذا كنا نريد استخدام العقل أو الذكاء فإنني لا أرى مانعاً من ذلك بشرط ألّا ندخل في معنى هذه الكلمة ما كان ديكارت قد أدخله. أي تقسيم الانسان إلى قسمين: قسم العقل وقسم القلب. في هذه الحالة أكون متفقاً معكم وبالتالي فيمكن فهم الدعوة المتكررة في القرآن على أساس أنها نداء موجه للإنسان ككل أي للإنسان النفسي الذي يمتلك امكانيات عقلية ومزود أيضاً بتجهيزات عاطفية وشعورية. إن القرآن يتوجه إلى هذا

(*) يشير أركون هنا إلى عنوان كتاب مهم هو: «البنى الانتربولوجية للمخيال» لجيلبير دوران.
Gilbert Durand: «Les Structures anthropologique de l'imaginaire» paris, 1960.

وإذن يبدو لي من وجهة نظر عالم فقه اللغـة(*) (أو الفللوجي) بأن اللغة القرآنية لا تمتلك (فيما عـدا كلمة آيـة) إلّا كلمة عجب للدلالـة على المفـاهيم التاليـة: الغـريب، العجيب المـدهش أو الساحر الخلّاب، المعجز، العظيم. أما فيـما يخص اللغة العـربية غـير القرآنيـة فإنها تحتـوي على كلمة عجيب الموجودة في القرآن وعلى كلمة غـريب غير المـوجودة فيـه، ثم هي تحتوي عـلى هذه الكلمة التي أتمنى أن نتوقف عندها لحظة من الزمن: كلمة معجز. وهـذه الكلمة مستخـدمة من قبل المسلمين ومن قبل المسيحيين لكي تدل على مـا هو رائـع يستحيل الاتيـان بمثله، ولكن هذه الكلمة غير موجودة في القرآن حيث توجد كلمة أعجـز ولكن بمعنى آخر مختلف تمـاماً. إني آسف لأن الآنسة «أودبير» ليست بيننـا هذا الصبـاح. فهي كانت قـد درست ظاهـرة الاعجاز هـذه في القـرآن، وأعتقد أنها كـانت قادرة عـلى أن تقول لنـا شيئاً ممتعـاً بهذا الخصـوص. أما فيـما يخص المزدوجة عجيب/غريب فأعتقد أن أندريه ميكل سوف يقوم بمداخلة حول الموضوع.

جواب أركون: أنا متفق تماماً مع هذه الملاحظات والتدقيقـات. وأنا ألـح بالفعـل على أهميـة كلمة «آية» التي كنت قـد ترجمتهـا إلى الفرنسيـة بكلمة «Signe» و«Symbole» معـاً بسبب ذلك بالضبط. أود أن أربط بين كلا المفهومين «الآية ـ والرمز»، وأعتقد أن مفهوم الـرمز يفتـح مفهوم الآية على كل ما قلته آنفاً (الكلام موجه لتروبو). وينبغي تحليله ضمن هذا الاتجاه.

تروبو: أعتقد أننا عندما سنتحدث عن الأديان الأخرى فإننـا سنستطيـع عندئـذ دراسة هـذه المشكلة مع مقارنتها بمفهوم Sîmeion الأغريقي وكل المفاهيم المرتبطة بكلمة mirabilia اللاتينية: أي العجيب، الساحر، الخلاب...

ج. دولانو: لي ملاحظة أو بالأحرى اعتراض بنّاء بخصوص طريقتك الفـريدة من نـوعها في قراءة الآيات التشريعية في القرآن والآيات غير التشريعية التي ينبغي أن تحظى بتحليل مختلف عن تحليل رجل القانون. أما أنت فتضعها جميعاً في «سلة واحدة» إذا جـاز التعبير. وفي رأيي أنـه من الخطير أن نعمم قائلين بأن الفكر الاسـلامي أو حتى استخدام الشعـائر الاسـلامية يفـترض هذه الوحدة في القراءة ويفترض هذا الفهم للقرآن الذي يعتبر كل الآيات متساوية مع بعضها بعضاً، وكل الأجزاء متساوية. نجد أن ابن تيمية (الذي لا يمكن اتهامه بالنزعة الهيلينية أو التأثر بالفكـر الاغريقي) يقول في إحدى شهاداته الايمانية «العقيدة الواسطية» بأنه آية الكـرسي هي أهم آية في

= على روعتها العجيبة. وهذا هو معنى العقل في القرآن: إنه عبارة عن مجرد بذل الجهد الذهني المطلوب من الإنسان لكي يتعرف على آيات الله وبدائع خلقه ويطيل التأمل فيها. إنه يعني الربط بين آيات الله وقدرة الله على الخلق. وأما «الكافر» فلا يتعرف على هذه الآيات.

(*) يعتبر جيرار تروبو من أهم علماء اللغة العربية في فرنسـا، هو فللوجي مشهـور وأستاذ في المعهـد القومي للغات والحضارات الشرقية. ولكنه لا يهتم كثيراً بالمنهجية الالسنية الحديثة وإنما ظل أسير المنهجية الفللوجية التقليدية. لتكملة المنهجية الفللوجية بالمنهجية الألسنية الحديثة ينبغي الاطلاع على ما كتبه اميل بنفنست ورومـان جاكبسـون وغيرهم من كبـار علماء الالسنيـات المعـاصرة بمـا فيهم مؤسسهـا الأول: دوسوسير.

القرآن وأجلها شأناً. ويقول بأن سورة الاخلاص التي تعلن وحدانية الله ذات قيمة خاصة جداً، وأنها تساوي بحسب قول أحد الأحاديث النبوية ثلث القرآن. وقد وجدت أيضاً كتاباً يضم مجموعة من «الأحاديث القدسية» هو كتاب «التحفة المرضية» للشيخ عبد المجيد الزينبي الذي طبع في القاهرة مرات عديدة منذ القرن الماضي. جاء في هذا الكتاب الذي لم يخترع شيئاً بالطبع ولكنه ينسخ روايات مروية عن السابقين منذ قرون وقرون: بأن البسملة ذات قيمة عظيمة في القرآن. فبما أن القرآن يختصر عصارة كتب الوحي السابقة (أي الوحي الذي نزل على شيث وابراهيم وموسى والمزامير والاناجيل) فكذلك نجد أن «الفاتحة» تختصر مضمون القرآن كله، و «البسملة» تختصر مضمون الفاتحة وحرف الباء يختصر مضمون البسملة، الخ...

أورد كل ذلك لكي أقول بأن المسلمين لا يعتبرون كل أجزاء القرآن بالطريقة ذاتها وأنها غير متساوية الأهمية وتتطلب قراءات مختلفة وعديدة(*).

جواب أركون: إذا ابتدأنا بتعداد الأمثلة من هذا النوع لدى المفكرين المسلمين والتيولوجيين الذين يفضلون هذه السورة أو الآية على تلك فإننا لن ننتهي أبداً! كنت قد قمت بقراءة لسورة الفاتحة ووجدت أنه طبقاً لمعظم المفسرين فإن هذه السورة تحتوي ليس فقط على كل القرآن وإنما أيضاً على كل الوحي الذي أنزله الله على البشر!... يوجد هنا مسار تفخيمي لا متناه للوعي الديني الذي يريد تعظيم مفهوم الوحي. هذا كل ما في الأمر. ولكن مفهوم الوحي يبقى واحداً، والتعلق بظاهرة الوحي يبقى واحداً بشكل أساسي في الحياة الدينية للمؤمن. الشيء الذي أريد قوله، الشيء الذي ألح عليه هنا هو التالي: إن المعالجة الخاصة التي تعرضت لها الآيات التشريعية والتي جذبت قسماً لا بأس به من البحوث الاستشراقية عائدة إلى رغبة المستشرقين في دمج القرآن ضمن ظرف تاريخي محدد(**)! وأنا أقول بأن فصل هذه الآيات عن بقية الوحي ليس أسلوباً إسلامياً. هذا كل ما أريد قوله. لقد عاش الوعي الاسلامي القرآن كوحدة، وكما قلت سابقاً نلاحظ أن المسلمين يتلون الآية التشريعية في الصلاة والحياة اليومية بالطريقة ذاتها التي تتلى بها الآيات الأخرى، ونفس الايمان. أما فيما يخص المبالغات والتهويلات

(*) يعطينا هذا التعليق فكرة عن عجز بعض المستشرقين عن فهم المشاكل الخاصة بالدين الاسلامي والتراث العربي الاسلامي بشكل عام. انهم يفهمون ضحية الروايات «الاسطورية» العديدة الواردة في الكتب «الدينية» المتأخرة، ولا يعرفون كيف يفسرونها أو يدرجونها ضمن الاطار العام للعصر... إن جواب أركون أكبر دليل على الفرق بين منهجية العلوم الانسانية الحديثة وبين المنهجية التقليدية التي يتبعها المسلمون والكثير من المستشرقين أيضاً كما هو واضح.

(**) يقصد أركون أن البحث التاريخي الاستشراقي قد ركز همه على الآيات التشريعية لكي يبين أن القرآن مشروط ببيئة محددة وزمان محدد هي بيئة الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي فمن المعروف أن الآيات التشريعية التي تتحدث عن الميراث (للرجل مثل حظ الانثيين) وغيره تدل على أن القرآن قد ورث حالة سابقة عليه، وكانت سائدة قبله، لأن تقسيم الارث كان مشابهاً لما هو موجود في القرآن مع بعض التعديلات الخفيفة التي أجراها النص في حالات معينة، وترك حالات أخرى دون تعديل ونسخ حالات أخرى جذرياً...

التي قام بها هـذا المفكر الممتلىء بالحمية الدينيـة أو ذاك بخصوص هـذه الآية أو تلك فـإن هذه ممارسات شائعة في كل مكان.

اندريه ميكـال: أود في البدايـة أن أقول بـأن الفرق بـين كلمتي غريب وعجيب هـو من نوع مختلف عن موضوع هذا المؤتمر والمناقشات التي جرت فيه هذا الصباح. أود أيضاً أن أطرح سؤالاً على أركون استلهمته مما قاله جيياريه وترويو آنفاً.

كان أركون قد حدد معنى كلمة قَلْبٌ بمركز التجهيزات العاطفية للإنسان. وهـذه نقطة دقيقـة ومهمة جداً بالنسبة لطريقة كاملة من تأويـل القرآن. وإذن فـإني أود أن أسألـك: كيـف توصلت إلى هذا التحديد؟ هل تم ذلك عن طريق القاموس أم عن طريق الاشارة إلى سياق محدد وظفت فيه كلمة «قلب» ثم بشكل عام عن طريق الاشارة إلى السياق الكلي للقرآن؟

اركون: بالطبع، بالطبع. وإلاّ كنت أقوم بالإسقاط كما يقول صديقنا جان بول شارني.

ج. فاجدا: ينبغي ألاّ ننسى هنا مفهوم معجزة القرآن لـدى ابن رشد. إنها ليست من طبيعـة لغـوية أو أسلوبيـة وإنما فلسفيـة. فحسب ابن رشد من المستحيـل تقليد القـرآن أو التـوصـل إلى مستواه لأنه لا يحتوي فقط على الحقيقة وإنما يعـرف أيضاً كيف يـوصلها إلى الجـماهير التي يتـوجه إليها.

ثانياً: إن القرآن إذ يُتصوَّر كوحدة متكاملة داخل الوعي الإسلامي يقابل تمـاماً وضـع التوراة في الـدين اليهودي. إن التـوراة تمثل قـاعدة للحيـاة، وإذن فهي مختلفة عن القـانـون الاغـريقي والروماني. ولا يغير في الأمر شيئاً أن يكون هنـاك اختصاصيـون في الشريعة أو «تقنيـون» أو حتى «تكنوقراط» من فقهاء في الاسلام أو حاخامات لدى اليهود.

ثالثاً: فيما يخص الملاحـظة اللغويـة التي أدلى بها السيـد ترويـو أود أن أقول بـأن «القلب» هو مركز الحسـاسية والشعـور ومركـز العقل أيضـاً ليس فقط في اللغة الأثيـوبية وإنمـا أيضاً في اللغـة العبرية التوراتية (= لِب، لِباب).

أركون: تجيء هذه الملاحظات لكي تؤكد بعض الأشياء. وهذا مفيد.

أ. مزي: (الكلام موجه لأركون). كنت قد قلت بـأنك تـريد تجنب القـراءة الاسقاطيـة التي تشكل عقبة، وتحاول التوصل إلى القراءة الصحيحة. ولكن بما أنك تتموضع داخل الإسلام فإنه يحق لنا أن نتساءل فيـما إذا كنت قد بلغت الهـدف. ذلك أن نـواياك غـير المعلنة تهـدف في نهاية المطاف إلى تجديد الفكر الاسلامي. وهذا حقك. ولكن أولئك الذين لا يشاطرونك وجهة نظرك لا يستطيعون إلاّ أن يقولوا لك بأن هذه المقاربة التي تتبعها هي ايديولوجية بأصولها وغاياتها.

ونجـد على هـذا الصعيد أن الـوحدة التي تتحـدث عنها او التـماسك هـو شيء مستحيـل لأن الاسلام يظل عبارة عن ظاهرة توفيقيـة. ومهما تكن بهلوانيـة المفسرين كبيرة فـإنهم لن يستطيعـوا أبداً المصالحة من وجهة نظر الاصلاحية الاجتماعية بين آية من نوع، إنما يأمر بالعـدل والاحسان وآية ثانية من نوع: فضلت بعضكم على بعض.

رد أركون: لا أعرف إذا كان يلزم أن أرد على هـذا السؤال أم لا. مهما يكن من أمـر فسوف أقول كلمة بخصوص مفهوم الايديولوجيا لأني مهتم جداً بها، ومكسيم رودنسـون يعرف ذلـك. أعتقد أنني أبذل جهوداً عديدة لمكافحة الاستخدامـات الايديـولوجيـة المحتدمـة اليوم في البلدان الاسلامية. وأقصد بذلك الاستخدام الايـديولـوجي للإسـلام كدين. هـل نجحت أم لا؟ هذه مسـألة أخـرى. إن كل دراستي التحليليـة وكل جهـودي تهدف إلى شق الـطريق وتأمـين شروط إمكانية وجود فكر إسلامي، نقدي وحر. وأقصد بذلك الفكـر الذي يـطارد كل الاستخـدامات الايديولوجية داخـل الفكر الـديني الذي يـريد أن يكـون منفتحاً وحـراً. والآن: ربما لم أكن قـد نجحت تماماً في مهمتي هذه لأني أعرف بسبب ممارستي لعلم الألسنيات أنه ليس هناك من خطاب بريء. بالطبع يمكنـك استخلاص بعض الفـرضيات الضمنيـة مما أقوله أو أكتبه ولكني مستعد لإدانـة المسلمات الايديـولوجيـة التي تستطيـع اكتشافهـا في بحوثي، ومستعـد لاخلائهـا من أجل التوصل إلى الهدف الأساسي الذي ابتغيه: أي تحرير الفكر الاسلامي وتحرير الاسلام بصفته ديناً من الاستخدامات الايديولوجية التي تعرض لها في الماضي والتي هي ملتهبة الآن كـما تعرفـون في البلدان الاسـلامية.

أبو نادر: سوف أدلي ببعض الملاحظات التي تخص الوعي الاسـلامي بشكل خـاص وقضايـا أخرى متنوعة بشكل عام. قلت (الكلام موجه لأركون) بأنـك سوف تحلل النص القـرآني ولكننا نـلاحظ في نهاية المـطاف أنك خـرجت على النص للسبب التـالي: قلت بأنـه بسبب غيـاب علم سيميائيات مرضية وخاصة باللغة الـدينية فـإنه من المستحيـل علينا استكشـاف رابطة «الادراك ـ الوعي» في القرآن. وأنت تهدف إلى استخلاص هذه العلاقـة التي تربط بـين الادراك والوعي أو بين التحسس والوعي انطلاقاً من النص القرآني. وبالتالي فإنك تركز على مـاذا؟ في رأيي أنك لا تركز همك على تحليل الرسالة القرآنية ولا على القرآن وإنمـا على متلقي القـرآن: أي على الـوعي الـذي يمتلكه المسلم عن القـرآن والنص القرآني. إن هـدفك يكمن في تحليـل الـوعي المتشكـل استناداً على الرسالة القرآنية، وبالتالي فأنت لا تدرس الرسالة بحد ذاتها. هذا من جهة.

وأما من جهة ثانية فأنت تقول بأننا لا يمكن أن نذهب في التحليل أبعـد مما ذهبت إليـه بسبب انعدام وجود علـم سيميائيات اللغة الدينيـة، أو بسبب انعدام طيبـولوجيـا اللغة (أي علم المماط اللغة). أما أنا فأرى أنه لا توجد لغة دينية ولغة أسطورية ولغـة سياسـية، وإنما هنـاك لغة فقط. وهذه اللغة دينيـة كانت أم سيـاسية أم غـيرها يمكن دراستهـا استناداً عـلى علم الألسنيات وعلم السيميائيات.

عندما أعود إلى دراستك ومنهجيتـك أرى أنك تتحـدث عن الإدراك وعن الوعي. ثم تحـاول تطبيق المنهجية المعجمية والمنهجية النقدية الأدبية والمنهجية المجازية والأسـطورية. وأمـا فيما يخص المنهجية المعجمية أي القائمة عـلى فرز المفـردات ذات الدلالـة ودراستها فـإنك تعـرف أنها لم تؤد حتى الآن إلى أي شيء علمي. إن الكلمـة في علم المفردات والمعـاجم تُستهدَف لـذاتها وبـذاتها وليست مـأخوذة كعـلاقة ضمن نـظام متكامـل أو ضمن جملة واحدة أو خـطاب. وبـالتـالي فـإن الكلمات القرآنية التي استخرجتها ورتبتها في جداول (أ. ب. الخ)، ليست بذات دلالـة أو قيمة ألسنيـة أو إذا شئت بقيمة دينية. ثم بعدئـذ تنتقل إلى تـطبيق المنهجية الأدبيـة والمجازيـة وتركـز

التحليل على مسألة الاعجاز وليس على القرآن أو النص القرآني. ومن المعرف أن مشكلة الاعجاز تخص المفسرين وليس النص القرآني بحد ذاته(*).

أخيراً فهمت من خلال المداخلات التي حصلت حتى الآن أن هناك وعياً إسلامياً واحداً، وإن هناك وحدة للقرآن. إن القرآن كنص موجود، ولكنه كتفسير أو كقراءة ومادة يستهلكها القراء المسلمون غير موجود. فهناك عدة مدارس مختلفة من معتزلة وأشعرية وسنة وشيعة واسماعيلية، وبالتالي فهناك قراءات مختلفة وأنواع مختلفة للوعي الاسلامي. وبالتالي فالوعي الاسلامي الواحد غير موجود. ذلك أن كل طائفة قد فسرت القرآن بحسب تصورها.

رد أركون: باختصار شديد سوف أقول بأني لست من أتباع الألسنيات الأرثوذكسية ولا أريد أن اتبع هذه المدرسة من الألسنيات دون تلك. أعتقد أن الألسنيات هي علم في طور التكوين والبحث عن مناهجه الخاصة. وأعرف عن طريق التجربة أن هناك خلافات كثيرة وصراعات عديدة بين علماء الألسنيات، وأنهم يجدون صعوبة كبيرة في التوصل إلى اتفاق ما. على أي حال فأنا أحاول فيما يخصني أن أستخدم ما يبدو لي مفيداً وذا مردود، وأنا أستخدم ذلك انطلاقاً من المادة التي أدرسها. إن المادة التي أدرسها هي التي تفرض عليّ اختيار المنهج الملائم وليس العكس. بمعنى آخر فأنا لا أطبق المنهج اعتسافاً على النص. هذا موقف منهجي ذو أهمية قصوى(**). ينبغي عدم استيراد المناهج هكذا والصاقها لصقاً على النصوص والمادة المدروسة، ذلك أنه ينبغي إعطاء الكلام للنص أولاً وطرح الأسئلة عليه ومن خلاله قبل تطبيق أية منهجية أجنبية عليه. إن المادة إذن هي التي تفرض اختيار هذا المنهج أو ذاك وليس المنهج هو الذي يخضع المادة المدروسة لمفاهيمه وقوالبه تعسفاً. نقول ذلك بخصوص كل النصوص فكيف إذا كان الأمر يتعلق بالقرآن؟...

(*) من الواضح أن أبو نادر يستعرض هنا كل معلوماته في علم الألسنيات لكي «ينال» من تطبيق أركون لهذه المنهجية المثمرة جداً على القرآن. ولكن يبدو من كلامه بوضوح انه من أتباع مدرسة معينة من مدارس الألسنيات هي التي تدعى بالألسنيات الشكلانية أو البنيوية الشكلانية التي تحذف المعنى والدلالة من ساحة اهتماماتها. إن أصحاب هذا الاتجاه الشكلاني المتطرف يرون أنه لا يحق لعالم الألسنيات أن يتدخل بمسائل المعنى والعائد والمرجعية الدلالية بسبب بسيط هو أن اللغة مؤلفة من أصوات وحروف مادية فقط، وينبغي دراستها بذاتها ولذاتها!... لقد فقد هذا الاتجاه الألسني الكثير من أهميته اليوم بعد انحسار الموجة البنيوية الشكلانية عن الساحة النقدية في فرنسا، وأصبح علم المعنى أو «السيمانتيك» من أهم العلوم الألسنية، ويقع في الصميم منها.

(**) يتخذ هذا الكلام الصادر عن باحث في حجم أركون أهمية خاصة. فمن المعروف أنه قد حصل (ولا يزال يحصل) تسرع كبير في تطبيق نتف من المناهج الحديثة على الأدب العربي والثقافة العربية. وكثيراً ما يلجأ الباحثون الشباب إلى تطبيق منهجيات لا يتقنونها تماماً فتبدو دراساتهم شاذة ومنفرة وبلا أي معنى. إن البنيويين السطحيين كالماركسيين السطحيين أكثر من أن يعدوا في هذه الأيام. سوف نمتنع عن ذكر الأسماء. فقد نريد أن نقول إن امتلاك منهجية معينة يتطلب الصبر الطويل والتمرين المنتظم وذلك قبل اللجوء إلى التطبيق والتحليل.

إن اعتراضاتك كلها (الكلام موجه لأبو نادر) تعني أنك من أتباع مدرسة معينة من مدارس الألسنيات، وأنا أرفض الخضوع لهذه المدرسة. فمثلاً عندما تقول بأنني لا أعالج النص القرآني بحد ذاته، وإنما أدرس تصور القراء عنه أو رؤيتهم له، فأنا لا أشعر بأني أتبع مثل هذا التقسيم أو الفصل. على العكس، إني أحاول أن أرى كيف يشتغل النص القرآني وكيف يمارس آليته وكيف يولّد آثاراً للمعنى (أي المعاني والدلالات)، وكيف يولّد تشكيلاً معيناً للوعي. ولا أستطيع أن افصل النص الذي صُنِعَ وسُمِع لكي يُقرَأ عن القارىء الذي يقرؤه. في الواقع أنه فيما يخص القرآن ينبغي أن ندرس الكلام أولاً وليس اللغة(*). فتوجد هنا علاقة بين القارىء والنص لا أستطيع كسرها أو تهشيمها. لا أستطيع أن أعتبر النص كمجرد جوهر صوتي فونولوجي وسيمانتي معنوي، ثم أبدأ بتفكيكه وكأنه آلة ميكانيكية جامدة(**). إن نصّاً ما وخصوصاً إذا كان نصاً دينياً قد صُنِع لكي يُقرأ ويُعاش. وهنا نلتقي من جديد بمفهوم اللغة الدينية. فلا يمكن اختزال هذه اللغة الدينية إلى مجرد لغة عادية كبقية اللغات: أي كلغة توصيل. ولا يمكن اختزاله حتى إلى اللغة الأدبية، لغة الرواية مثلاً. لماذا؟ لأن اللغة الدينية تتجاوز لغة التوصيل(***). وعندما يصلي شخصٌ ما بلغة دينية معينة سواء أكانت لغة القرآن أم التوراة أم الإنجيل أو أية لغة أخرى فإنه لا يعبر بواسطة الكلمات التي يلفظها بقدر ما يعبر بواسطة الطقوس والشعائر التي تخلق مجموعة من الحقائق الدالّة التي لا يمكن للدارس المحلِّل أن يتجاهلها إذا ما أراد أن يأخذ بعين الاعتبار كل مستويات الدلالة والمعنى الخاصة باللغة الدينية.

إن اللغة الدينية ليست فقط عبارة عن الجوهر الصوتي (أو بالأحرى المادة الفنولوجية): أي الكلمات. فيما يخص الكلمات التي فرزتها ورتبتها في جداول فأنتَ تقول بأنه ليس لها أية دلالة أو معنى. أنا آسف لهذا القول وأعترض عليه. فقد وضحت أكثر من مرة وقلت بأنها لا تتخذ دلالتها ومعناها إلّا إذا موضعناها في سياقها (أي البحث فيما يخص كل كلمة عن العبارة أو العبارات التي وردت فيها في القرآن). وهذا هو السبب الذي دفعني لكي أقدم للقارىء كل

(*) يستخدم أركون «الكلام» هنا بالمعنى الاصطلاحي الذي اخترعه سوسور وفرقه عن اللغة. فاللغة بحسب سوسور هي نظام متكامل عن العلامات والكلمات التي تتجاوز الفرد وتفرض نفسها على الجميع. ولذا ينبغي دراستها بحالها ولحالها من أجل اكتشاف علاقاتها الداخلية وبنيتها. من المعروف أن البنيوية الشكلانية قد تطرفت كثيراً في هذا الاتجاه. أما الكلام فهو فردي بطبيعته، ذلك أن الفرد هو الذي يخلقه اعتماداً على نظام اللغة بالطبع وبنيتها القواعدية ولكنه يخلع عليه مسحته الشخصية وأسلوبه الذي يميزه عن غيره.

(**) هذه ضربة موجهة للبنيوية الشكلانية الفارغة من أي معنى أو علاقة بالإنسان والشعور والواقع الخارجي.

(***) في مكان آخر يقر أركون بوجود علاقة بين اللغة الدينية واللغة الشعرية وذلك بسبب كثرة استخدام المجاز في كل منهما. وعلى الرغم من أن اللغة الدينية هي أقرب ما تكون إلى اللغة الشعرية فإن هناك اختلافاً بينهما ناجماً عن ارتباط الأولى بالشعائر والطقوس والعبادات في حين أن الثانية لا تحظى بذلك.

المرجعيات والسياقات الخاصة بتكرار هذه الكلمات. وينبغي على القارىء العودة إلى كل الآيات لكي يعرف معاني هذه الكلمات بنفسه. وبالتالي فأنا لم أقدم هذه اللائحة لكي يكتفي القارىء بقراءتها! حذار من ذلك.

بقي شيء أود قوله بخصوص الوعي الاسلامي. بالطبع هناك قراءات عديدة (أو تفاسير عديدة) للقرآن. هناك قراءات مرتبطة بظروف تاريخية معينة أو مختلفة وبفئات اجتماعية مختلفة أيضاً وبأنظمة فريدة من نوعها وكلها خاضعة لحتميات خاصة بها. ولكن هناك رابطة مشتركة لدى كل المسلمين تجاه ظاهرة الوحي. وهذه الرابطة أو العلاقة هي التي أستهدفها وأحاول فهمها.

ترويو: أعتقد أنك على حق تماماً في تركيزك على مسألة أن القرآن مقروء أولاً. سوف أذهب إلى أبعد من ذلك وأقول بأن القرآن ليس فقط مقروءاً وانما هو أيضاً يُنشَد ويُرتَّل. وسواء أكان المسلم شيعياً أم سنياً فإنه يرتله ويغنيه في الشعائر والعبادات بالطريقة ذاتها. هناك إذن بالتأكيد شيء اسمه الوعي الاسلامي.

اركون: لهذا السبب أقول بأن مناهج التحليل الألسنية كما هي مطبقة اليوم على النصوص العادية تبدو لي غير مطابقة فيما يخص النصوص الدينية. ولهذا السبب أطالب بتشكيل علم سيميائيات خاص باللغة الدينية التي تتجاوز اللغة العادية.

لويس غارديه: فيما يخص الوعي الاسلامي سوف أقول ما يلي: منذ فترة قصيرة زرت مع الدكتور سبيلر الباكستان والهند وحضرت عدة مؤتمرات شارك فيها مسلمون شيعيون وسنيون وبعض الاسماعيليين. ولاحظت أن موقفهم الأولي فيما يخص القرآن كان واحداً في العمق. أما التفسير فيما بعد فيختلف من عائلة روحية إلى أخرى، ولكن الموقف العميق مشترك.

هناك نقطة وردت عدة مرات في المناقشات وأود أن أحتج بخصوصها قليلاً. إنها المعاملة السيئة التي حظي بها العقل الأرسطوطاليسي. أعتقد أن مهاجمته قد تمت بشكل سريع وسهل. وذلك أنه يوجد لدى أرسطو نوع من الحدس الذي لم يؤخذ بعين الاعتبار في المناقشات. في الواقع إن ما يدعونه بالعقل الأرسطوطاليسي عموماً هو العقل التقني، أي العقل الصانع بالمعنى الذي يعطيه بيرغسون للكلمة وليس اللوغوس أو العقل الحقيقي الخاص بأرسطو.

أركون: هناك أرسطو والأرسطوطاليسية مثلما هناك ماركس والماركسية . . .

غارديه: بالطبع، بالطبع . . .

بيرجي - فاشون: أود أن أقدم تعديلاً بسيطاً على فكرة قدمها الزميل أركون في دراسته، وهذه الفكرة بالطريقة التي قدمها عليها لا تصدمني. أقصد بذلك إقامة تمييز ما بين النصوص ذات الطبيعة الدينية والنصوص التشريعية. ولكن بعض المشاركين قد ذهبوا إلى أبعد منه في مرتين على ما أعتقد. لقد نسبوا إلى الفقهاء مسؤولية إقامة تمييز حاسم وقاطع بينهما. ولكني لا أعتقد ذلك. اللهم إلاّ إذا اعتبروا أن مجرد تقسيم الفقهاء في دراساتهم بين العبادات والمعاملات يؤدي إلى علمنة النصوص التشريعية إذا جاز التعبير. لا أعتقد أننا نستطيع الذهاب إلى هذا الحد. أنتم

تعلمون مدى الصعوبة التي نعانيها في ترجمة كلمة فقه وفقيه وفقهاء إلى اللغة الفرنسية. أما أنا شخصياً فإني أحيل إلى التحديد الذي وضعه الفقيه التيولوجي الآمدي. يقول: «الفقيه هو الشخص الذي يقيم علاقة دائمة مع الأحكام الخمسة». في الواقع أن كل فقيه (على الأقل من بين الذين استشرتهم) يبقى مطبوعاً دائماً بهذا المفهوم أو التصور حتى عندما يتحدث عن العقود وبشكل عام المعاملات. أريد بهذه الملاحظة المتواضعة تجنب خطأ الاعتقاد بأن الفقهاء قد ميزوا بشكل قاطع بين النصوص التشريعية وغيرها.

اركون: بالطبع. أود الإدلاء بتصحيح معين بعد أن أشكرك على الكلام الذي قلته. في الواقع إن الفقهاء هم مسلمون كالآخرين، وهم لا يقيمون مثل هذه التمييزات. وأنا واعٍ بذلك جيداً. ولكن الفعالية التشريعية للفقهاء قد أدت على الرغم من ذلك إلى نوع من القراءة المحددة للقرآن، هذه القراءة التي أدعوها بالقراءة المقنّنة أو التقنينية. لقد حولوا اللغة الدينية إلى لغة تشريعية وهذا ما أدى إلى تأويل خاص للإسلام القرآني بصفته إسلاماً مؤسساتياً إذا جاز التعبير. وهذا ما أدى إلى بلورة موقف كامل بأسره أيضاً.

بيرجي فاشون: أعتقد أن التمييز بين الاسلام القرآني والاسلام المؤسساتي لا يمكن أن ينتج إلّا عن اختلاف في المادة المعالجة. فقد يحصل أننا نجد بعض النصوص التي تتسم فقط بالطابع المؤسساتي. وهذا ما يخص بعض النصوص المتعلقة بالإرث الذي لا وصية فيه. وأنت تعلم أنها النصوص الأكثر دقة ووضوحاً فيما يخص مجال المؤسسات القانونية. بل إنها تشبه بتقسيماتها ونسبها الحسابات الرياضية (وللذكر مثل حظ الانثيين، الخ...).

أركون: صحيح. ولكن إذا ما درسنا بشكل تطوري تاريخي (Diachronique) تفاسير القرآن كما قلت آنفاً فإننا نجد أن هذه الممارسة قد ولّدت على الرغم من كل شيء قراءة خاصة من نوعها. وهذه القراءة ليست هي التي نمارسها عندما نقرأ القرآن كلغة دينية وموحاة. هذا ما أريد قوله، وهذا ما أدت إليه اللغة القانونية وممارسات الفقهاء. يكفي أن نلقي نظرة على ما ندعوه بالإسلام السوسيولوجي لكي نقيس إلى أي مدى كان الإسلام المضبوط من قبل الفقهاء قد أدى إلى إقامة مسافة إزاء القرآن وإزاء قراءة القرآن.

بيرجي فاشون: ولكنك قلت سابقاً بأن المسلمين يرتلون القرآن في المناسبات الدينية دون تمييز بين أنواع الآيات. فهل ينشدون مثلاً الآيات الخاصة بالإرث بالطريقة ذاتها التي ينشدون بها الآيات الأخرى؟

أركون: بالطبع، ليس هناك أي فرق.

بيرجي فاشون: إذن كل الناس يبقون متأثرين بذلك. ولهذا السبب ألحّ على هذه الفكرة التي تقول بأن النصوص تتمايز عن بعضها بعضاً بسبب المادة المطروقة. إنها تختلف في المادة وليس في البنية أو المقصد. ونحن نلاحظ أنه لا ابن عابدين ولا السرخسي ولا كبار الفقهاء والمشرعين الآخرين لم يميزوا أبداً (ما عدا تمييزهم بين العبادات والمعاملات) بين ما هو علماني محض أو تشريعي محض وبين ما هو ديني بحت.

أركون: لا. ولكن هذا لا يمنع من القول (ولأكرر ذلك مرة أخرى) بأن كل علم أصول الفقه هو عبارة عن منهجية محددة لقراءة القرآن، وأن هذه المنهجية في القراءة ليست مفتوحة أو حرة كتلك المنهجية التي نمارسها اليوم اعتماداً على علم الألسنيات، الخ..

بيرجي فاشون: بالطبع، لأننا سنكون عاجزين. على الأقل فإني أشعر شخصياً بعجزي في هذا المجال. هذا على الرغم من أني من عشاق الأصول، ولكني أجد صعوبة في الدخول إلى هذا الجو الخاص جداً. ينبغي إعادة تركيب الروح وربما القلب أيضاً. أحاول ذلك ولكني لا أنجح دائماً.

جان بول شارني: أحب أن أدلي بملاحظة صغيرة وأضيف معلومة سوسيولوجية إلى إضبارة الوعي الاسلامي الذي سيكون من المهم والممتع جداً أن ندرس تنويعاته السوسيولوجية ـ التاريخية. لم يتردد بعض علماء الدين السنّة مؤخراً من التصريح لي قائلين: «في نهاية المطاف فإن الشيعة ربما لم تكن إلّا المذهب الخامس في الاسلام بعد المذاهب الأربعة..».

بو يحيى: أحرص من جديد على العودة إلى الموضوع الأساسي والأولي الخاص بهذه الدراسة: أي الغريب أو البديع المدهش في القرآن. بما أننا وجدنا صعوبة في ايجاد كلمة في القرآن تقابل كلمة merveilleux الفرنسية فقد لجأنا أو لجأ الاستاذ اركون إلى أحداث التضاد بين هذا المفهوم وبين العقل. وعندما اقترحت أنا شخصياً كلمة عقل بالمعنى المتعارف عليه وليس بالمعنى العربي القديم قلتم لي بأن العقل والعقلانية والقوة الذهنية، الخ لم تظهر في المناخ الاسلامي إلّا بمجيء علماء الكلام، أي بعد القرآن. وإذن فأي مسار ينبغي علينا اتباعه؟ وأنت يا أستاذ أركون تقترح إعادة قراءة القرآن ولكني أحب أن أقول لك بأن هذه القراءة كانت قد تمت عشرات المرات، وبالتالي فنحن بحاجة إلى قراءة موحّدة وواحدة: أي قراءة نهائية وكاملة للقرآن. كيف ستكون هذه القراءة؟ ينبغي أن تكون قراءة تعطي للغة القرآن، أي للغة العربية القيمة التي كانت لها في الفترة القرآنية. ولكن من الصعب تحقيق ذلك لأننا لا نمتلك نصوصاً صحيحة وموثوقة تعود إلى الفترة القرآنية وتتيح لنا أن نعرف بالضبط معنى كل كلمة وبالتالي أن نعرف لغة القرآن. وإذن فالحل الوحيد الذي تبقى لنا هو اتباع مسار المأسوف عليه ريجيس بلاشير الذي اقترح قراءة فللوجية للقرآن ونفذ هذه القراءة.

ينبغي في رأيي العودة إلى الأصل الايتمولوجي لكلمة عقل في القرآن وإلى عقلية العرب وحضارتهم وثقافتهم، هؤلاء العرب الذين كان النص القرآني قد أوحى إليهم أو اقترح عليهّم. ينبغي أن نعرف ماذا كان مفهوم هذه الكلمة لدى هؤلاء العرب الذين كان يتوجه إليهم الخطاب القرآني.

ماذا تعني كلمة «عقل» أي الكلمة العربية القديمة وليس المقابل الحالي لكلمة raison الفرنسية؟ ماذا تعني من الناحية الايتمولوجية الأصلية ولدى العرب في زمن النبي؟ إن كلمة عَقْل آتية من الجذر عَقَلَ وهي تعني بكل بساطة الحبل الذي يربط به البدوي ناقته أو جمله. أي أنها تعني الواسطة التي تكبح من جماح الاندفاعة والحماسة الصادرة عن القلب. ولهذا السبب فلم أعد متفقاً معك (الكلام موجه لأركون بالطبع) عندما تطابق بين هذا «العقل» القرآني وبين

القلب. . . إن العقل هو بالضبط ذلك الشيء الذي يكبح جماح التطرف لما هو ذاتي، وبالتالي فهو يعني تقريباً المدلول ذاته لكلمة (raison) الفرنسية، أو نفس مدلول العقل حالياً. ولن أقول إن العقل الأرسطوطاليسي لأن العقل لدى أرسطو ينقسم إلى ألف عقل وعقل. . . ولذا يبدو لي أنه لكي نحدد جيداً مشكلة الـ (merveilleux) عن طريق معارضتها بمفهوم العقل فإنه يجدر بنا أن نعود إلى المعنى الأصلي والتاريخي لمفهوم «العقل» زمن القرآن والذي يعني بكل بساطة: raison أي عقل (بالمعنى الحالي للكلمة).

جيرار تروبو (معترضاً على بويحيى): أعتقد بأن المداخلات السابقة لم تحاول إقامة التضاد بين كلمتي عجب وعقل. وفي رأيي أنهما غير متضادتين، وأعتقد أن أركون سيقول لك بأنه كان قد شرح في دراسته المعنى الايتمولوجي أو الأصلي لكلمة «عقل» العربية القديمة.

محمد أركون: بالطبع. ولكن مع ذلك فهناك شيء مهم في مداخَلَتَيْ بويحيى السابقتين، شيء له دلالة ومغزى. فالواقع أن الوعي الاسلامي يستنكر ألّا يكون القرآن لصالح العقل: أي لصالح استخدام العقل والاعتماد على العقل. وهذا موقف اسلامي مستمر ودائم. وأنا أفهم تماماً موقف بو يحيى وكل المسلمين أيضاً. ذلك أن الظروف قد أتاحت لي مؤخراً أن أتحقق من ديمومة هذه المواقف وردود الفعل عندما كنت في المغرب. ينص هذا الموقف على ما يلي: لقد جاء القرآن لكي يحمل للبشر الضياء والنور والمقصود نور العقل وضياؤه. ونحن نجد لدى كل الكتاب المسلمين فكرة أن القرآن يدعو للعقل. ولهذا السبب فعندما أقول بأنه لا ينبغي علينا إقامة تضاد بين مفهوم العقل ومفهوم العجيب المدهش وإنما اكتشاف آلية اشتغالهما الوظائفية بشكل مترابط في النص القرآني، عندما أقول ذلك فإني أحاول بكل بساطة القيام بتحليل تزامني(*) (Synchronique) لهذين المفهومين. وعندما نحلل النص كما هو بين أيدينا اليوم وكما وصلنا فإنه من غير الممكن التحدث عن العقل بالمعنى الأرسطي أو بالمعنى الحديث للكلمة. وأكرر هنا مرة أخرى (ويبدو أن بو يحيى قد نسي ذلك) إن كلمة عقل على هيئة المصدر أو الاسم غير موجودة في القرآن. هناك الفعل عَقَلَ/يَعقِلُ. وهناك صيغة النفي «لا يعقلون» وهناك صيغة الاثبات مرة أو مرتين «عقلوا». ولكن ليس هناك كلمة «عقل» في كل النص. ومن المعروف أن هذه الكلمة هي التي ستستخدم كدعامة لغوية لمفهوم العقل في اللغة العربية والفكر الاسلامي فيما بعد. هذا شيء لا يمكننا تجاهله مهما حاولنا ذلك. والآن إذا ما أردنا التحدث عن العقل بشكل تزامني، أي في فترة القرآن فإنه يلزمنا كما قلت أنت استثارة نصوص أخرى معاصرة لفترة القرآن: أقصد نصوصاً موثوقة ومؤكدة. وهذا شيء ينقصنا حتى الآن. وفي الواقع ينبغي القيام ببحوث كاملة عن المعجم الثقافي والفكري في زمن القرآن، أقصد عن المفردات والمفاهيم كلها وليس فقط عن مفهوم «العقل».

(*) مرة أخرى نقول بأن التحليل التزامني هنا يعني العودة إلى زمن القرآن والتموضع الكامل من الناحية البسيكولوجية واللغوية في ذلك الزمن لفهم النص القرآني من خلال جوه وظروفه واحداثياته الزمكانية الخاصة والمحددة. إن التحليل التزامني يجنبنا عندئذ من خطر الوقوع في المغالطة التاريخية والإسقاط، هذا الخطر الشائع جداً في الكتابات العربية الحالية عن التراث.

ولكي نوسع هذا البحث الذي حصرته حتى الآن في النص القرآني فإنه يلزمنا فعلاً دراسة كل المفردات الثقافية والفكرية في القرن السابع الميلادي وفي اللغة العربية وشبه الجزيرة العربية. لقد أنجزت بعض الأشياء حتى الآن ضمن هذا الاتجاه. أفكر مثلاً بدراسات «برافمان» (Bravmann) التي جمعت في كتاب بعنوان: «الخلفية الروحية للاسلام الأولي» (The Spiritual background of early Islam).

هنا ينبغي البحث عن عناصر موثوقة ومعلومات موثوقة لكي نستطيع أن نتكلم بالفعل عن مفهوم العقل وممارسة الفهم والمعقولية في زمن القرآن، في القرن السابع الميلادي. ولكن في الحالة الراهنة للأمور حصرت نفسي بالقرآن، ودراستي لا تزعم أنها تقدم البرهان القاطع والحل الأخير، وإنما هي تفتح فقط خطاً للبحث يأخذ بعين الاعتبار بحوثاً ودراسات أخرى كدراسات برافمان وروزنتال (Rosenthal) وبشر فارس في كتابه «مفهوم الشرف والعِرْض لدى العرب» «L'honneur chez les Arabes»، الخ... ضمن هذا الاتجاه ينبغي توسيع التحري والبحث. سوف أضيف قائلاً (وأعتذر عن طول جوابي) بأنني لست ضد المنهجية الفللوجية، وأرى بأن المنهجية الألسنية الحديثة تتضمن المنهجية الفللوجية بطبيعة الحال. إنها لا ترفضها ولا تجهلها على العكس. إنها تفترضها وتعتبرها كمرحلة أولى في الدراسة. والمنهجية الألسنية لا ترفض المكتسبات السابقة. إن المنهجية الألسنية لا يمكن أن تكون منهجية جادة إلاّ إذا دمجت في طياتها وبشكل كلي المنهجية الفللوجية. هذا هو موقفي، وليكن ذلك واضحاً للجميع.

تروبو: بصفتي فللوجياً (أي فقيهاً في اللغة) فإني لا ملك إلاّ الموافقة على هذا الكلام والقول بأنه لا توجد منهجية ألسنية جادة إلاّ إذا كانت مستندة على المنهجية الفللوجية(*).

مكسيم رودنسون: سوف أقول شيئاً بدائياً وبدهياً جداً. ولكن المناقشات السابقة تبين لنا أنه ينبغي التذكير بالأشياء الأولية دائماً. ذلك أنها هي الأشياء التي تنسى بسهولة. أود أن أقول شيئاً بخصوص الآيات التشريعية في القرآن. أعتقد أن المناقشات السابقة قد تراوحت باستمرار بين

(*) منذ أوائل الستينات راحت المنهجية الألسنية Linguistique تحل محل المنهجية الفللوجية التقليدية التي سادت القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين. وقد رافق انتصار الألسنيات حركة مايو ١٩٦٨ في فرنسا وكل الثورة المعرفية التي حصلت في السوربون ضد الفكر التقليدي والمنهجية التقليدية. لكن هذا لا يعني التخلي عن كل مكتسبات الماضي ورمي المنهجية الفللوجية بقضها وقضيضها. فالمنهجية الفللوجية تشكل المرحلة الأولى التي لا بد منها في البحث من مثل جمع المادة حول موضوع معين (موضوع البحث) وتحقيق هذه المادة والتثبت من صحتها عن طريق مقارنة نسخ مختلفة للمخطوطة ذاتها، ثم محاولة التوصل إلى المعنى الأصلي للكلمات ودراسة ما طرأ عليها من تطور وتغير بحسب العصور والأزمنة التاريخية. يضاف إلى ذلك أن المنهجية الفللوجية تدرس مشكلة التأثير: أي تأثير الكتاب القدماء على الكتاب المعاصرين، والثقافات الأجنبية على الثقافة المحلية لمعرفة كيفية نشوء الأفكار وأصولها وسريانها، الخ... لكن المنهجية الألسنية والبنيوية تهتم باللغة والثقافة في زمن محدد ومكان محدد وتدرس بنيتها على هيئة نظام متكامل كما وتدرس العلاقات الكائنة بين أجزاء هذا النظام. إنها منهجية تزامنية دقيقة ومحددة: أي تجمد الزمن في لحظة محددة لكي تدرس العلاقات بين العناصر. ولهذا السبب اتهمت البنيوية بأنها ضد التاريخ او التطور. والواقع انها منهجية ممتازة إذا ما أحسن استخدامها وربطها بالمنهجية الفللوجية.

منظورين مختلفين تماماً، ولكل منهما اهميته ولكن ينبغي عدم الخلط بينهما. فنجد أن البعض يهتمون بقرآن الاسلام المرسّخ، أي الإسلام التاريخي الذي ينبغي تقسيمه إلى عدة فروع. إنه قرآن هذا الاسلام أو ذاك، الخ، ولكن دون أن يخلو ذلك من عوامل الوحدة، أي من التصور الموحَّد للأمة مع بعض العوامل العامة. وأما البعض الآخر فيهتمون (وهذا من حقهم) بقرآن محمد. ولكن تجد في المناقشات الجارية (وهذه هي الموضة السائدة الآن) أن هناك احتقاراً واهمالاً لوجهة النظر الثانية هذه. بل ونجد أنه حتى أستاذنا بلاشير المتهم باتباعه لوجهة النظر هذه قد قال مرة بأنه ليس مهماً دراسة قرآن محمد لأن الإسلام التاريخي لم يأخذه بعين الاعتبار. وقال بأن الشيء الذي يهمنا هو ما فعله المسلمون بالقرآن وكيف عاشوه تاريخياً. ولكني شخصياً لا أعتقد ذلك، بل أرى أنه ينبغي القيام بدراسة عن تصورات محمد وتصورات زمنه. ونلاحظ من وجهة النظر هذه أن هناك خصوصية للآيات المختلفة، وهذا لا يعني أنها لم تدمج فيما بعد أو حتى بشكل فوري داخل تصور موحَّد وكلي. أريد الالحاح على هذه النقطة للسبب التالي: منذ بضعة عقود من السنين كان الدارسون يركزون همهم كلياً على مسألة الأصول. ولكني ألاحظ الآن ظهور اتجاه معاكس لا يهتم بالأصول أبداً ولا بالتطور الزمني. وهذا شيء مدان مثلما كانت المبالغة في الاتجاه الفللوجي والتاريخوي السابق مدانة أيضاً. وسبب هذا التطور المعاكس هو النزعة الايديولوجية البنيوية وليس البنيوية بحد ذاتها لأن البنيوية تمثل خطأ في البحث مفيداً ومثمراً جداً. إن النزعة الايديولوجية البنيوية تمثل انحرافاً لاعقلانياً يريد حذف كل تطورية تاريخية(*) (diachronie)، أو كل دراسة للمفردات واللغات من خلال التطور الزمني والتاريخي. وقد أطلعت مؤخراً على أمثلة صارخة على هذا النوع من الدراسة حتى فيما يخص النصوص التي يمكن إدراجها في خانة اللغة الدينية أو الموحاة كنص «نشيد الانشاد». لقد أطلعت على دراسة لهذا النص قام بها أحد المختصين بعلم الأدب والنقد البنيوي الأكثر حداثة(**). إن هذا المؤلف

(*) يهاجم رودنسون هنا كما هو واضح التطرف الذي لحق بالبنيوية على يد بعض أشياعها، وهو يرى بحق أن هناك نوعاً من التكاملية بين التزامنية Synchronie والتطورية التاريخية Diachronie، ولا يمكن الفصل بينهما بهذا الشكل الحدي والتعسفي كما يفعل بعض صغار البنيويين. بمعنى آخر فإنه ينبغي تجاوز التضاد المفتعل بين البنية والتاريخ، أو بين دراسة شيء ما (نص أو لغة) في حالة زمنية معطاة، وبين دراسة التطور والتغير الذي طرأ عليه بمرور الزمن والانتقال من حالة إلى حالة. كان هذا الصراع بين البنية والتاريخ قد شغل أوساط الباحثين الفرنسيين في الستينات وحتى السبعينات من هذا القرن.

(**) يشير رودنسون هنا إلى الناقد الفرنسي المعاصر هنري ميشونيك الذي أصدر كتاباً بعنوان: «من أجل علم الأدب: أو فن الشعرية» وذلك في عدة اجزاء.

Pour la Poétique I, II, III, IV,.. (Henri Meschonnic, Gallimard 1970 - 1977).

حاول ميشونيك في نقده أن يطرح أسئلة تبدو بسيطة ولكنها في الواقع مرعبة. هذه الأسئلة هي التالية:

ما هي الكلمة الشعرية؟ ما هو النص؟ ما هو العمل الأدبي؟ ما معنى القيمة الأدبية؟ وأراد أن يتجاوز (على عكس ما يوحي به كلام رودنسون هنا) البنيوية الشكلانية المحضة التي لا تطرح مسألة المعنى ولا تهتم بها وإنما تركز كل همها على الصورة الصوتية أو الدال Le Signifiant.

يرفض الدراسة التطورية التاريخية diachronic باسم الانحياز إلى الدراسة التزامنية Synchronic التي تمثل بحد ذاتها منهجاً مهماً ومثمراً، وأنا لا اعترض عليه على الاطلاق. ولكن الشيء الذي اعترض عليه هو الانحياز الكامل لإحدى المنهجيتين وإهمال الأخرى كلياً. إنه يدرس «نشيد الإنشاد» بالهيئة التي ثُبِّت عليها من قبل المسوِّرين بين القرنين السادس والتاسع بعد الميلاد. إن من حقه الكامل أن يدرس النص من وجهة نظر البنى الشعرية ويدرس الشكل الذي اتخذه وثُبِّت عليه في تلك الفترة. وهذا النوع من الدراسة والمنهجية لا يخلو من الأهمية بحد ذاته. ولكني أجد أنه من غير العقل والمنطق أن ندين (كما فعل هو) العلماء الذين بحثوا عما وراء هذا النص المثبَّت بشكل متأخر، وعن أشكاله وصياغاته في الفترات السابقة، وعن التشوهات وأخطاء النسخ واللفظ التي ربما تكون قد لحقت به من خلال تعاقب العصور الخ. . . إنه يرفض كل النتائج المتراكمة طيلة عدة قرون من الدراسة المنهجية على هذه الطريقة ناعتاً إياها بالوضعية والمتخلفة والعلموية الخ. . . وبما أنهم كانوا يقولون «اضوناي» (Adonay) في زمن المسوِّرين فإنه يزعم أنهم لم يعرفوا أبداً كلمة «يَهْوِيْ» (Yahweh). وبما أن اللغة العبرية المسُورية كانت تقول «مواف» (Moav) وليس «مواب» (Moab) فإنه يزعم أنهم لم يعرفوا أبداً كلمة مواب، وأن كل هذا الأمر ليس له أية أهمية. أما أنا فأعتقد أنه ينبغي الاهتمام بكلا المنظورين، وكلتا المنهجيتين (أي البنيوية التزامنية والتاريخية التطورية). وفي الواقع أن التزامنية لا يمكن أن تُدرَس إلا داخل التطورية والتاريخ. وعندما نقوم بالدراسة التزامنية ينبغي أن نحدد المدة الزمنية التي نحصر إطار الدراسة بها. ولكي نحددها بشكل دقيق ينبغي اللجوء إلى عمليات ومنهجيات ليست بنيوية في البداية: أقصد ينبغي اللجوء إلى التاريخ. وهذا يذكرني بمقالة ممتعة جداً لأستاذنا مارسيل كوهين تتعلق بمسألة التزامنية في اللغة والألسنيات. وفيها يبين أنه حتى التزامنية تحتوي على بعض التطورية التاريخية. فمثلاً لو حاولنا أن ندرس اللغة الفرنسية الآن وفي هذه اللحظة، أي عام ١٩٧٤ لوضعنا جنباً إلى جنب لغات أناس ولدوا عام ١٩١٥ مثلي أنا(*)، وأناس ولدوا عام ١٩٣٥، وآخرون عام ١٩٥٥، الخ. . . وهكذا نلاحظ أنه داخل هذه التزامنية نفسها (١٩٧٤) يوجد تطورية تاريخية. ولكي أعود إلى ما كنت أقوله آنفاً فإنني أحب تسجيل الملاحظة الهامة التالية: هناك القرآن كما كان يراه الناس زمن محمد، وكما كان يوحى إليه دفعة وراء دفعة، وسورة وراء سورة أو آية وراء آية، وهناك القرآن كما رآه مجموع المسلمين في التاريخ. وهذا شيء مختلف تماماً.

توفيق فهد: اسمحوا لي أن أتدخل وأعود إلى الموضوع الأساسي لأني حتى الآن لم أتكلم كلمة واحدة. في رأيي أن العجيب الخلاب يقع خارج كل هذه المناقشات. أريد أن أطرح على السيد أركون السؤال التالي: لماذا فصل ظاهرة العَجَبْ والانبهار L'emerveillement عن مفهوم العجيب الخلاب وجعل من ذلك شرطاً أساسياً للإجابة بالإيجاب، أي للقول بأن القرآن يحتوي على العجيب الخلاب؟ في رأيي أن ظاهرة العجب والانبهار (بصيغة المصدر) ناتجة عما هو عجيب وخلاب يفتن الأبصار، ولا يوجد عجيب بدون عجب! بمعنى أنه لما كان أصل العجيب الخلاب

(*) مكسيم رودنسون ولد عام ١٩١٥.

هو الخيال، فإن النتيجة الطبيعة للعجيب هو العجب والانبهار. ولهذا السبب فإني لا أفهم لماذا فكّكت مفهوم العجيب الخلاب أو لماذا فتّته إذا جاز التعبير. فلقد دمّرت بعض عناصره التركيبية، ولم أفهم في نهاية دراستك هل يوجد عجيب خلاب في القرآن أم لا؟ لأني لم أجد أنك قد أعدت تركيب ما كنت قد فككته أو فتّته...

أركون: أعتقد أني قد أنهيت دراستي بشكل واضح وقلت بأنه يوجد عجيب في القرآن بشرط أن نعيد تحديد مفهوم العجيب الخلاب. وأحب أن أقول مرة أخرى بأنه إذا ما حصرنا كلمة العجيب الخلاب بمعناها المعتاد، فإنها غير ملائمة بالنسبة للقرآن. لهذا السبب بالذات فصلت بين ظاهرة العجب والانبهار، وبين العجيب الخلاب. أنا متفق مع ملاحظتك، فعندما أتحدث عن العجب والانبهار فإني أترجم بكل بساطة مضمون العجيب الخلاب في القرآن. هناك عجيب خلاب في القرآن بشرط أن نركز اهتمامنا على نتيجة هذا العجيب الخلاب التي هي العجب والانبهار أمام «عجائب المخلوقات» بحسب تعبير القزويني والمؤلفين المسلمين الآخرين...

توفيق فهد: نعم. ولكن المعنى موجود في التحديد نفسه، ولا أعرف سبب الحاحك على إعادة تحديد مفهوم العجيب الخلاب إذا كان معناه موجوداً...

أركون: لأننا مضطرون إلى أن نشق طريقاً جديدة في استخدام مفهوم العجيب الخلاب بسبب أن هذا المفهوم كان محصوراً حتى الآن بمستوى معين من المعرفة والممارسة وخصوصاً الممارسة الأدبية (أو الكتابات الأدبية). نحن مضطرون لشق طريق جديدة داخل هذا المفهوم وإعادة بلورته من جديد من أجل أن يستخدم في اتجاه جديد ومعنى جديد كما حاولت أن أفعل: أقصد معنى منفتحاً Ouvert من أجل أن يمكن استخدامه في هذه الحالة الخاصة التي هي القرآن. وأعتقد أنك أحسست بالحاجة إلى مثل هذه البلورة الجديدة بسبب اهتمامك السابق بظاهرة الوحي في الأديان التوحيدية...

توفيق فهد: ولكنك تضع القرآن على جهة لوحده، إنك تفصله عن كل أنواع الأدب الأخرى؟

أركون: بالطبع، وذلك ضمن مقياس أنه يمكننا، بل وينبغي علينا التمييز بين اللغة ذات البنية الأسطورية وبين اللغات الأخرى من أدبية أو فلسفية مفهومية.

توفيق فهد: وإذن في هذه الحالة فإن معاملتك الخاصة والامتيازية لهذا النص، أياً تكن قدسيّته، تعني أنه تنبغي مراجعة كل المفاهيم والمصطلحات على ضوئه ومن أجله!

أركون: لا، أبداً!

توفيق فهد: إذا كنت تعرف العجيب الخلّاب بشكل مختلف عن جميع الناس فإنك مضطر لمعاملة جميع المفاهيم المشتقة منه بالطريقة نفسها.

أركون: لا، لست مجبراً. فنحن نجد في القرآن أن كلمة ما أو مفهوماً ما يمارس دوره

تطورت ومشت هذه الإمكانيات الأولى للخيال المدهش وللعقلانية أيضاً. ولكن تحديدي للأمور ليس سلبياً كما ورد في حديثك. وإنما أنا أتحدث عن إمكانيات احتمالية موجودة «كبذور» في القرآن ثم راحت تتطور فيما بعد وتنمو داخل أطر اجتماعية وثقافية مختلفة جداً. ولهذا السبب ينبغي القيام بتحريات استكشافية عديدة من أجل أن نعرف بشكل علمي دقيق حجم وأهمية المخيال أو الخيال في الثقافة العربية الاسلامية(*). وهنا يمكن للباحثين الشباب أن يحضّروا عدة أطروحات في الموضوع، ويمكنهم مقاربة مفهوم العجيب الخلاب ومفهوم العقلانية استناداً إلى القرآن. إنه لمن المؤكد أن القرآن يولّد مصائر عديدة، واحتماليات تطور مختلفة، بعضها جرى تحيينه وتجسيده في التاريخ وبعضها لم يحظ بالتجسيد التاريخي. وأنا آمل أن يكون مؤتمرنا العلمي هذا نقطة انطلاق لتدشين فرع جديد من فروع المعرفة في ساحة الفكر العربي - الاسلامي الا وهو: علم النفس التاريخي(**) (La Pyschologie historique). وأعتقد أنكم لمستم من خلال أجوبتي كلها أن بحوثي تندرج ضمن هذا المنظور الجديد كلياً في ساحة البحث التاريخي.

(*) وضع أركون فيما بعد برنامجاً مفصلاً للدراسات القرآنية وركّز على كافة الجوانب والمنظورات من عقلانية وخيالية وذلك في مقدمته لكتاب «قراءات في القرآن». يجد القارىء النص العربي لهذه المقدمة التفصيلية في هذا الكتاب.

(**) المقصود بعلم النفس التاريخي ذلك الفرع من علم التاريخ الذي يهتم بدراسة واستكشاف مخيلة الناس في الماضي، وفهم الدوافع النفسية التي كانت تحركهم وتجيش طاقاتهم. وهذا يعني بالتالي دراسة المخيال (L'imaginaire) مع كل تقلباته وتحولاته عبر التاريخ. فالمخيال له تاريخ أيضاً، تاريخ مشكّل من الثبات والقطيعة، الاستمرارية واللااستمرارية. فمن الممتع مثلاً دراسة المخيال العام لمختلف الفئات الاسلامية في الماضي، وهل طرأ عليه من تحول في الحاضر أم لا؟ لقد أصبح علم التاريخ الآن علماً واسعاً واتسعت آفاقه بفضل أعمال مدرسة الحوليات الفرنسية خصوصاً Les Annales.

خاتمة البحث والنقاش

تحدث أركون في مكان آخر عن الموضوع نفسه وجاء بأفكار مهمة وجديدة فيما يخيل لنا. ولذلك فإننا نختتم هذه الدراسة المطولة بتلخيص أهم هذه الأفكار التي تلقي أضواء اضافية على هذا الموضوع الحاسم في تاريخ العرب والاسلام: أقصد مسألة العقل والعقلانية وما يقابلهما من خيال ومخيال. . . ثم الديالكتيك الذي يربط بين كلا القطبين(*). وفي الواقع أن السؤال التالي: هل مكانة العقلانية أكبر من مكانة المخيال في القرآن مثلاً؟ أو في التراث العربي الكلاسيكي بعد أن دخلته التأثيرات الفلسفية اليونانية وتفاعل معها؟ ثم ما مصير العقلانية/والمخيال في العصور السكولاستيكية الاتباعية التي دامت ألف سنة؟ والآن: ماذا يحصل الآن؟ ما نصيب العقلانية من الخطاب الاسلامي بكل أنواعه؟ ما نصيب الخيال والمخيال؟ كل هذه الأسئلة تتطلب أجوبة عليها، ونحن لا نزعم أن ردود أركون التالية تشكل جواباً شاملاً، ولذا ينبغي على القارىء أن يعود إلى كل بحوثه المترجمة لكي يأخذ فكرة أكثر تفصيلاً ودقة عن هذا الموضوع (المترجم).

يقول أركون:

«إن التحليل الذي طبقته على النص القرآني ينبغي متابعته وتكملته بالنسبة لكل النصوص الاسلامية. وعندئذ نعرف كيف تطورت العلاقة التي تربط بين الإدراك والوعي، وهذا ما سميته «برابطة الإدراك ـ الوعي». ينبغي أن نعرف كيف يدرك الإنسان العالم وكيف يفسر الانسان العالم وكيف يتدخل العقل في هذا التفسير والتأويل. هناك علاقة مستمرة وثابتة بين هذين الشيئين. وأعتقد أننا نستطيع أن نتحدث عن «العجيب الخلاب النسبي». وهذا هو الذي نجده لدى القزويني مثلاً في كتابه «عجائب المخلوقات». إنه نسبي لأن إنسان ذلك الزمن كانت يعيش حالة ثقافية وابستمبائية محدودة وبالتالي فكان يقف مبهوراً أمام ظواهر طبيعية لم تعد تبهرنا أو تدهشنا الآن بسبب تقدم الحالة العلمية والتفسيرات العلمية والاكتشافات العلمية. بمعنى آخر فإننا لم نعد نعيش الحالة الابستمبائية(**) ذاتها التي كان يعيشها القزويني ومعاصروه في القرون الوسطى. فلأن أناس ذلك العصر لم يكونوا يستطيعون تفسير بعض ظواهر الطبيعة فإنهم كانوا ينعتونها «بالعجيب الخلاّب» أو «بالخارق للطبيعة». هكذا ترون أنه إذا ما نظرنا للأمور هكذا فإننا نستطيع انجاز تاريخ عام للثقافة والفكر يضع باستمرار نوعاً من التضاد والمقابلة بين نظرتين مختلفتين للإنسان تجاه العالم: الأولى هي التي ندعوها بالنظرة العلمية، والثانية هي تلك التي لا

(*) هذا على اعتبار أن الوعي البشري مشكّل من كليهما معاً، وإن يكن بنسب متفاوتة بحسب الشخص والعصر والمجتمع. (انظر التعارض بين الـ «mythos» والـ «logos».

(**) يستخدم أركون مفهوم الحالة الابستمبائية épistémique ضمن المعنى الذي يحدده لها ميشيل فوكو في كتابيه «الكلمات والأشياء» و «اركيولوجيا المعرفة». فمن المعروف أن ابستمي العصور الوسطى (أي نظام الفكر الخاص بتلك العصور) كان خاضعاً للعبة التشابه والمحاكاة La ressemblance، وكانت العلامة (أو الكلمة (مرتبطة) بشكل اجباري وطبيعي بالشيء الذي تدل عليه، وكان التأليه والسحر يغمران وجه العالم. للمزيد من التوسع انظر الفصل الأول من كتاب «الكلمات والأشياء».

تولي للعقل مرتبة الأولوية وإنما تكتفي بالانبهار والاندهاش امام الظواهر.

في الواقع عندما أقول بوجود نوع من التقابل أو الارتباط المتبادل بين الموقف العقلاني تجاه العالم، والموقف «الاعجابي الانبهاري» فإنه كان عليّ أن أقول الموقف الخيالي أو المخيالي (a.hi-tude de L'imaginaire). ونحن نعلم أن المخيال هو عبارة عن بنية انتربولوجية موجودة لدى كل الأشخاص وفي كل المجتمعات مهما اختلفت أشكاله وأنواعه بحسب التاريخية والمشروطية الزمكانية. وضمن هذا المعنى فلا ضرورة للتمييز بين المؤمن وغير المؤمن Le «Croyant» et le «non - croyant» لأن العجيب الخلاب موجود بالنسبة لهذا وذاك. فالمخيال مرتبط بالطبيعة الشعرية وبقوة الرغبة: أي البحث عن كل ما لا يستطيع الانسان إشباعه في نفسه أو في عقله. وعندئذ ينبثق كل ما ندعوه «بالعجيب الخلاب»، أي كل ما نتخيله ولكنه يتجاوز قوانا الخلاقة. وبالتالي فينبغي أن تتوجه كل جهودنا العلمية ودراساتنا نحو تحديد بنى المخيال والخيال في الحضارة العربية ـ الاسلامية(*).

(*) يلتقي تصور أركون هنا لأهمية الخيال والمخيال في الحضارة العربية ـ الاسلامية بأحدث النظريات في مجال علمي الاجتماع والانتربولوجيا. فمن المعروف أن بيير بورديو يولي أهمية قصوى للعامل الرمزي في تحريك التاريخ. وكذلك الأمر فيما يخص جورج بالانديه وكاستورياديس وجورج دوبي وغيرهم كثيرين. بمعنى آخر فإن «البنية الفوقية» لم تعد شيئاً ثانوياً أو تابعاً في كل الظروف «للبنية التحتية» وإنما أصبحت مهمة وذات استقلالية نسبية بل وحاسمة أحياناً.

حساب ختامي
الدراسات القرآنية وآفاقها

«لا يفقه الرجل كل الفقه حتى يرى للقرآن وجوهاً كثيرة»
(حديث)

إن الإسلام يثار اليوم أكثر من أي وقت مضى من قبل ملايين المؤمنين من أجل تبرير التصرفات ودعم معارك النضال وتبرير المطامح وتغذية الآمال وترسيخ العقائد وتأكيد الهويات الجماعية في مواجهة قوى الحضارة الصناعية التنميطيّة الموحّدة. نحن نعرف كيف أن البلدان الاسلامية بدءاً من المغرب وحتى اندونيسيا كانت قد اضطرت أثناء السيطرة الاستعمارية إلى تطوير أيديولوجيا للكفاح من أجل التحرر وذلك فيما بعد الحرب العالمية الثانية. لم تنته هذه الظاهرة بمجرد اقتناص الاستقلال السياسي، ذلك أنه علاوة على استمرارية استراتيجيات السيطرة السياسية والاقتصادية في العالم المعاصر، فإن صعوبات البناء الوطني كانت قد فرضت في كل بلد اللجوء الملح أكثر فأكثر إلى الدين كوسيلة ايديولوجية بالنسبة للقادة الحاكمين وكملجأ سياسي بالنسبة للمعارضين وكملاذ أخلاقي للمضطهدين المسحوقين وكأداة ترقية وترفيع فيما يخص الكوادر الجديدة للمجتمع[1].

كانت ظواهر عديدة ذات أهمية كبيرة (من مثل تضاعف عدد المساجد حتى في المجتمعات الغربية، والتوافد الكثيف للمؤمنين إلى أماكن العبادة، والعودة إلى معايير القانون الاسلامي، وتكرر اللقاءات العالمية، والنجاح الكبير الذي تلاقيه الكتب التبجيلية في المكتبات) قد أجبرت

(*) هذه هي مقدمة الكتاب قبل الأخير الذي صدر لأركون عن دار ميزون نيف اي لاروز بباريس، عام ١٩٨٢. نلاحظ أن المقدمة تنقسم إلى ثلاثة أقسام أساسية. الأول، يتعلق بـ «المنهجية» الاسلامية الكلاسيكية وأسلوبها في تفسير القرآن. والثاني يخص المنهجية الاستشراقية الفللوجية، وطريقتها الخاصة أيضاً في تفسير القرآن. ثم يوجه المؤلف انتقادات مهمة لكلا المنهجين قبل أن يقترح منهجيته الخاصة التي تحتل الجزء الأخير من هذه الدراسة. يطرح المؤلف منهجه على هيئة مشروع عمل واسع يتطلب إنجازه سنوات عديدة وفرق بحث متكاملة.

M. Arkoun. *Lectures du Coran* éd. Maison neuve et larose, Paris 1982.

المراقبين على التكلم عن «نهضة» للإسلام وعن توسعه وفعاليته «الثورية» ثم عن عودة ما هو إلّهي وانتقام المقدّس لنفسه. . . نلاحظ المنشأ الغربي الواضح لهذه التعابير غير المفهومة خارج سياق اجتماعي - ثقافي كانت قوى العلمنة قد اكتسحته سابقاً. على الرغم من ذلك فإن المسلمين يستمدون من هذه التعابير الفخر والثقة الزائدة في دينهم الذي يُفشّل النظريات الفاتحة للعقلانية الغربية! إن الاحتياج الايديولوجي الذي يحس به الغرب المأزوم يصادف أيضاً احتياجاً مساوياً (معادلاً) لدى المجتمعات الاسلامية التي تناضل ضد سوء التنمية (التخلف) وضد الأشكال الجديدة للهيمنة. إن هذا التواطؤ الضمني المؤدي إلى التلاعب بالقيم الثقافية والروحية والأخلاقية واستغلالها في غايات سياسية واقتصادية يؤدي إلى نتائج خطيرة جداً فيما يخص الناحية الاسلامية. إن الأضرار الناتجةعن ذلك هي بحجم ظرفيّة وآنيّة كل فكرٍ حرٍّ ونقدي.

نحن نريد للقرآن المتوسَّل إليه من كل جهة والمقروء والمشروح من قبل كل الفاعلين الاجتماعيين (= المسلمين) مهما يكن مستواهم الثقافي وكفاءتهم العقائدية أن يصبح موضوعاً للتساؤلات النقدية والتحريات الجديدة المتعلقة بمكانته اللغوية والتاريخية والانتربولوجية والتيولوجية والفلسفية. نطمح من جراء ذلك إلى احداث نهضة ثقافية عقلية وحتى إلى ثورة تصاحب الخطابات النضالية العديدة من أجل أن تفسر منشأها ووظائفها ودلالاتها ومن ثم من أجل السيطرة عليها. ولكننا سوف نلاحظ أن هناك اختلال توازن فظيعاً بين الاستهلاك الايديولوجي اليومي للقرآن وبين الفكر الحر والنقدي الذي يأخذ بعين الاعتبار كل المشاكل التي يطرحها القرآن اليوم ليس فقط على المسلمين وإنما على كل النفوس الحريصة على تجديد معرفتنا بالظاهرة الدينية(*).

سوف أحدد بدقة ما أقصده بالفكر الحر والنقدي عندما أشير في مكان آتٍ منظورات وآفاق الدراسات القرآنية، وذلك من أجل قياس اختلال التوازن الذي أشرت إليه. سوف أبتدىء الآن بالقيام بموازنة ختامية لهذه الدراسات مستنداً إلى نصين شديدي التمثيل لاتجاهين كبيرين في البحث: إن الأمر يتعلق بكتاب **إتقان علوم القرآن** للعالم الضليع السيوطي (م ٩١١/١٥٠٥) وبمادة قرآن التي كتبها أ. ت. ويلش في **انسيكلييديا الاسلام**. طبعة ثانية. (وإذن فإن التحري التالي سوف يشمل كلا الاتجاهين الكبيرين: الاسلامي والاستشراقي).

I - العلوم القرآنية طبقاً للسيوطي

لماذا نختار مؤلفاً يرجع إلى القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي من أجل تقديم حساب ختامي للفضول والمشاكل والمعرفة التي أثارها التراث الاسلامي بخصوص القرآن؟ أوليس من الظلم أن نقابل بين نص قديم ملتصق بالتنقيب الكلاسيكي الاسلامي وبين نص حديث العهد جداً يعود لمستشرق؟

لنوضح جيداً بأن الأمر لا يتعلق (بتقييم) بتثمين مقارن للخطين الثقافيين والعلميين

(*) من الواضح أن اختلال التوازن الفظيع هذا يتم ضد مصلحة الفكر الحر والنقدي.

المذكورين، وإنما نريد القيام بتحليل نقدي لكل واحد منهما من أجل أن نكتشف بشكل أفضل المسائل التي بقيت في دائرة ما هو مستحيل التفكير فيه L'impensable، ومن أجل أن نقيس مدى اتساع اللامفكَّر فيه في كل منهما. دعتني أسباب عديدة لأن أختار الاتقان وليس أي كتاب آخر، حديث العهد لباحث مسلم. في عام ١٩٥٤ نشر صبحي الصالح كتاباً موجزاً يذكر عنوانه بكتاب السيوطي وهو: مباحث في علوم القرآن. ولكن بحسب اعتراف المؤلف نفسه فإن الكتاب يكتفي بعرض مبسَّط لما كان قد علمه «السلف الصالح والعلماء الأتقياء الخبرون» (انظر ص ٥٠). إن المراجع التي جمعها السيوطي واستخدمها هي بلانهاية أكثر غنى وأكثر ثقة وأكثر انفتاحاً على كل العلوم المرسخة خلال تسعة قرون من قبل أجيال عديدة من الاختصاصيين. هكذا نستطيع بفضل الاتقان أن نأخذ فكرة دقيقة عن المشاكل المطروحة والحلول المقترحة والحدود المثبتة من قبل تراث الفكر الاسلامي. أما موجَز صبحي الصالح فهو ككثير من المحاولات المماثلة يتميز خصوصاً بأنه يبين أن التوليف والجمع اللذين قدمهما السيوطي لا نظير لهما من الناحية الثقافية. بل إننا نلاحظ عند معاصرينا تصلباً في الرأي أو الحكم الدوغمائي وتقلصاً في المعلومات وتبسيطاً زائداً للمشاكل. راح مؤلف الإتقان باتباعه طريقة الطبري ذاتها في التفسير الكبير يغترف من أدب غزير منقذاً بذلك الكثير من المعلومات التي كانت ستضيع لولاه أو تبقى مجهولة زمناً طويلاً[1].

سوف لن ننخرط في القيام بتحليل تفصيلي لكتاب مؤلَّف من أكثر من (١٥٠٠) صفحة، وإنما سنكتفي بتفحص جدول المواد الذي يحتوي على (٨٠) مقولة (أو نوع) مرقمة من قبل المؤلف نفسه حسب الترتيب التالي:

النوع الأول: المكي والمدني
النوع الثاني: الحضري والسفري
النوع الثالث: النهاري والليلي
النوع الرابع: الأرضي والسمائي
النوع الخامس: الفراشي والنومي
النوع السادس: الأرضي والسمائي
النوع السابع: أول ما نزل
النوع الثامن: آخر ما نزل
النوع التاسع: سبب النزول
النوع العاشر: فيما أنزل من القرآن على لسان الصحابة
النوع الحادي عشر: ما تكرر نزوله
النوع الثاني عشر: ما تأخر حكمه عن نزوله وما تأخر نزوله عن حكمه
النوع الثالث عشر: ما نزل مفرقاً وما نزل جمعاً
النوع الرابع عشر: ما نزل مشيعاً وما نزل مفرداً
النوع الخامس عشر: ما أنزل منه على بعض الأنبياء وما لم ينزل منه على أحد قبل النبي
النوع السادس عشر: في كيفية إنزاله
النوع السابع عشر: في معرفة أسمائه وأسماء سوره
النوع الثامن عشر: في جمعه وترتيبه
النوع التاسع عشر: في عدد سوره وآياته وكلماته وحروفه
النوع العشرون: في معرفة حفاظه ورواته
النوع الواحد والعشرون: معرفة العالي والنازل من أسانيده
النوع الثاني والعشرون وحتى السابع والعشرون: المتواتر والمشهور والأحاد والشاذ والموضوع والمدرج

النوع الثامن والعشرون: في معرفة الوقف والابتداء
النوع التاسع والعشرون: في بيان الموصول لفظاً المفصول معنى
النوع الثلاثون: في الإمالة والفتح وما بينهما
النوع الواحد والثلاثون: في الإدغام والاظهار والاخفاء والاقلاب
النوع الثاني والثلاثون: في المد والقصر
النوع الثالث والثلاثون: في تخفيف الهمز
النوع الرابع والثلاثون: في كيفية تحمله
النوع الخامس والثلاثون: في آداب تلاوته وتاليه
النوع السادس والثلاثون: في معرفة غريبه
النوع السابع والثلاثون: فيما وقع فيه بغير لغة الحجاز
النوع الثامن والثلاثون: فيما وقع بغير لغة العرب
النوع التاسع والثلاثون: في معرفة الوجوه والنظائر
النوع الأربعون: في معرفة الأدوات التي يحتاج إليها المفسر
النوع الواحد والأربعون: في معرفة إعرابه
النوع الثاني والأربعون: في قواعد مهمة يحتاج المفسر إلى معرفتها
النوع الثالث والأربعون: في المحكم والمتشابه
النوع الرابع والأربعون: في مقدمه ومؤخره
النوع الخامس والأربعون: في عامه وخاصه
النوع السادس والأربعون: في مجمله ومبينه
النوع السابع والأربعون: في ناسخه ومنسوخه
النوع الثامن والأربعون: في مشكله وموهم الاختلاف والتناقض
النوع التاسع والأربعون: في مطلقه ومقيده
النوع الخمسون: في منطوقه ومفهومه
النوع الواحد والخمسون: في وجوه مخاطباته
النوع الثاني والخمسون: في حقيقته ومجازه
النوع الثالث والخمسون: في تشبيهه واستعاراته
النوع الرابع والخمسون: في كناياته وتعريضه
النوع الخامس والخمسون: في الحصر والاختصاص
النوع السادس والخمسون: في الايجاز والاطناب
النوع السابع والخمسون: في الخبر والانشاء
النوع الثامن والخمسون: في بديع القرآن
النوع التاسع والخمسون: في فواصل الآي
النوع الستون: في فواتح السور
النوع الواحد والستون: في خواتم السور
النوع الثاني والستون: في مناسبة الآيات والسور
النوع الثالث والستون: في الآيات المشتبهات
النوع الرابع والستون: في إعجاز القرآن
النوع الخامس والستون: في العلوم المستنبطة من القرآن
النوع السادس والستون: في أمثال القرآن
النوع السابع والستون: في أقسام القرآن
النوع الثامن والستون: في جدل القرآن
النوع التاسع والستون: فيما وقع في القرآن من الأسماء والكنى والألقاب
النوع السبعون: في المبهمات
النوع الواحد والسبعون: في أسماء من نزل فيهم القرآن
النوع الثاني والسبعون: في فضائل القرآن
النوع الثالث والسبعون: في أفضل القرآن وفاضله
النوع الرابع والسبعون: في مفردات القرآن
النوع الخامس والسبعون: في خواص القرآن
النوع السادس والسبعون: في مرسوم الخط
النوع السابع والسبعون: في معرفة تفسيره وتأويله وبيان شرفه والحاجة إليه
النوع الثامن والسبعون: في معرفة شروط المفسر وآدابه
النوع التاسع والسبعون: في غرائب التفسير
النوع الثمانون: في طبقات المفسرين

إن هذا الترقيم المطول للعناوين يسمح لنا بـأن نسجل العـديد من المـلاحظات الحـاسمة التي سنجمعها تحت ثلاثة موضوعات من البحث والتأمل:

١ ـ تنظيمٌ مَا لما يمكن معرفته.

٢ ـ معارف تكنيكية وعقل ديني.

٣ ـ الممكن التفكير فيه، والمستحيل التفكير فيه، واللامفكَّر فيه(*) في علوم القرآن.

١ ـ تنظيمٌ مَاْ لما يمكن معرفته

إن الإتقان ككل مؤلفات السيوطي يمثل كل سمات طراز التأليف المدرسي (السكـولاستيكي) على الهيئة التي كان قد فرض نفسه عليها لدى الموسوعيين الذين التقـطوا المعارف المـتراكمة أثنـاء العصر الكلاسيكي. إن الموسـوعيين أنفسـهم لم يفعلوا إلاّ أن أعـادوا إنتاج أسـاليب العرض التي كانت قد استخدمت زمناً طويلاً من قبل اختصاصيي العلوم المتعلقة بالحالات الفردية (المسائـل) كـالفقهاء المشرعـين والتيولـوجيين (علماء الكـلام) والمفسـرين والنحويـين. إن بنيـة كتب الغـزالي والمـاوردي والجويني وأبـو يعلى وفخـر الدين الـرازي، الخ... هي ذات دلالـة كبرى عـلى هذا الصعيد(٣). وكل حالة تتطلب تعداداً استقصائياً للمعطيات المحفوظة في تـراثٍ من النقل، ثم إن مجموع الحالات المتقاربة تُجمَّع تحت اسم نوع الذي يمثل عندئذ مقـولة معـرفية تتبلور في آن معـاً كنوعٍ من الاختصاص (لفظة، كتابـة، وسائـل الاكتساب، أسـاليب التفحص والتعليم) وكحقل مقسَّم بشكـل صريح قليـلاً أو كثيراً ضمن نـظام المعرفـة. وكل نـوع يتضمن عـدداً مختلفـاً من الفصول والملاحظات والحواشي. إن الـروح الاستقصائيـة والاهتمام ببعض التفـاصيل الضمـيرية الأخلاقية وروح التصنيف توحي بنوع من التبحر المضمون لأنه كامل وسهل المـطلب وطيع عـلى الاستخـدام العادي. ولكن عنـدما نـنظر عن كثب إلى تنوع العنـاوين وطـريقـة تـرتيبهـا ثم إلى المضامين المتفرعة عنها فإننا نلاحظ فوراً أننا أمام معرفة مبعثرة ومقسمـة بدون جـدوى إلى أبواب يمكن إرجاعها إلى تقسيمات أكثر تـلاؤماً مـع الاختصاصـات التي رسختها المؤلفـات الكلاسيكيـة الكبرى.

هكـذا نلاحظ أنـه من الممكن إعادة تـوزيع وتـرتيب جدول مـواد كتـاب الاتقـان ليس طبقـاً للتصنيف الحديث للعلوم، وإنما بما يتوافق مـع العلوم العربيـة ـ الاسلاميـة بالصفـة التي عرفهـا عليها السيوطي أو أتيح له أن يعرفها. إننا لا نريد إعادة تشكيل الكتاب حسب أهوائنا وإنما نريد تحقيق مقاربة أفضل لنوع من تنظيم ما يمكن معـرفته، هـذا الشيء الذي تـوقف عليه حتى الآن كل التقديمات التي حظي بها القرآن بما في ذلك كتابات المستشرقين:

(*) هذه هي الترجمة العربية للمصطلحات الابستمولوجية الثلاثة التالية التي تشغل حيزاً هاماً جداً في فكر أركون:

Le Pensable, L'impensable, et L'impensé على التوالي.

١ ـ مسائل التسلسل الزمني للأحداث (نوع ١ ـ ٨ و١١ ـ ١٣ و١٥ و٤٧).
٢ ـ أنماط وطرائق الوحي (٩، ١٠، ١٣، ١٤، ١٦).
٣ ـ الجمع والنقل (من نوع ١٧ إلى ٢٧).
٤ ـ التقديم أو الوصف الشكلي للمصحف (١٧ + ٦٠ إلى ٦٢ + ٧٦).
٥ ـ النظم والوحدات النصية (١٣، ١٥، ٢٨ ـ ٣٥، ٥٩ ـ ٦١).
٦ ـ مفردات اللغة (٣٦ ـ ٣٩).
٧ ـ النحو (٤١ ـ ٤٢).
٨ ـ التحليل المنطقي ـ المعنوي (٤٢ ـ ٤٦، ٤٨ ـ ٥٠، ٦٣).
٩ ـ البلاغة والأسلوبية (٥١ ـ ٥٨، ٦٤، ٦٦ ـ ٦٨، ٧٠، ٨٤).
١٠ ـ التفسير ؛٤٢، ٧٧ ـ ٨٠).
١١ ـ العلوم المشتقة من القرآن (٦٥).
١٢ ـ ملحوظات تاريخية (٦٩، ٧١).
١٣ ـ قيم تشفعية استرضائية (٨٢، ٧٣، ٧٥).

نلاحظ اختلال توازن واضحاً ما بين المكان المخصص للنحو والمفردات من جهة ثم الإلحاح الذي تحظى به البلاغة والتحليل المنطقي ـ السيانتي (الذي تتطلبه عملية استنباط الأحكام الشرعية في الفقه) من جهة أخرى. أما النظم فإنه يجيب على الحاجات العملية للتذكر والحفظ وتلاوة النص. وأما التسلسل الزمني وأنماط الوحي فإن لهما انعكاساً مباشراً على تحديد الشريعة. بكلمة أخرى فإننا نجد أن تسعة قرون من نشأة وتطور علوم القرآن قد انتجت مجموعة من المعارف العملية الموظَّفة في تغذية الشعور بوجود أساس إلّهي للقانون الديني وبالسمة الخارقة للطبيعة لكلام الله ولشروط نقله وإعادة انتاجه التي لا تُمس ولا يعتريها الشك.

إن الإتقان يختتم عملاً بطيئاً من التصفية والانتخاب وتكثيف المعطيات ووجهات النظر والتحديدات والتوضيحات وأنماط المعارف التي شكلت بالتدريج الأرثوذكسية والممارسة الأرثوذكسية (Orthopraxie) الخاصة بالقرآن.

إن الممكن معرفته (le connaissable)، المشكّل والمحدَّد على هذه الشاكلة يشير إلى:

١ ـ ما يمكن معرفته بفضل أعمال وتعاليم العلماء الذين استشهد بهم السيوطي في رأس كل نوع (هؤلاء العلماء هم أنفسهم مخلصون لتعاليم النبي والسلف الصالح).

٢ ـ إلى ما هو لازم بالضرورة اكتسابه من أجل التفكير والتكلم والعيش طبقاً للقرآن وهذا ما يعطي معنى المكلّف (= الشخص المسؤول أمام الله).

٣ ـ إلى ما لا يمكن اختراقه (أو انتهاكه) بدون إثارة رد فعل الأمة التي تربط هويتها بمجموع المعارف المسجَّلة في الإتقان والمهضومة من قبل كل مؤمن بصفتها نوعاً من الملبس البسيكولوجي والشعائري والجسدي[1]. (habitus) (التقمُّص الجسدي للعقائد).

١ ـ ٢) معارف تكنيكية وعقل ديني

من بين المعارف التكنيكية التي جيشها التراث السكولاستيكي الذي التقطه السيوطي يلفت انتباهنا خصوصاً مستويات التحليل اللغوي من مفردات وصياغة ونحو ومعنى وبلاغة ونظم. على الرغم من إثارة السيوطي لمسائل التسلسل الزمني ونقل الوحي فإنه من الصعب أن نتكلم عن وجود معرفة تاريخية في كتاب الاتقان. على العكس فإن الدهشة تصيبنا إذ نلاحظ انتصار وجهة نظر لاتاريخية فيما يخص كل المشاكل المطروقة. أريد القول بأن النقاش الخصب المتعلق بظروف الوحي والنقل وإنجاز المصحف أو المتعلقة بتطور المفردات المعجمية قد هُجر أو قُلّص إلى ملحوظات مشتتة، في حين جرى التركيز دائماً على «الحلول» التي تحدد منذ القرن الرابع الهجري العقيدة الاسلامية. لا يكفي القول بأن العلماء المتأخرين كالسيوطي يلتزمون فقط بالنقل الأمين وبالحفاظ على تعاليم العلماء الكلاسيكيين الأساسيين بشكل تربوي وتعليمي دون أي تغيير أو تحوير، وإنما ينبغي أن نترصد فيما وراء تبعية المقلدين للمجتهدين مسألة ظهور عقل ديني معين يرتكز على الخطاب القرآني. سوف يحاول هذا العقل الديني جاهداً السيطرة على دلالات هذا الخطاب وذلك بمعونة المعارف التكنيكية (التقنية) المتنوعة والمعمقة قليلاً أو كثيراً بحسب المؤلفين والعصور التاريخية.

هل يمكن أن نقول بأن العقل الشغّال في الخطاب القرآني هو نفسه العقل الذي يستخدمه الحسن البصري أو القاضي عبد الجبار أو الغزالي أو ابن خلدون، ثم، هنا، السيوطي؟ ما الروابط التي يتعاطاها العقل الديني مع العقول (التقنية) التكنيكية المستخدمة في القواعد والمنطق والتاريخ والرياضيات، الخ...؟ وهل هناك من سيطرة للعقل الأول (= العقل الديني) على الثانية، أم هناك تأثير لهذه الأخيرة على العقل الأول؟

إحدى السمات الدائمة للعقل الديني تتلخص في أنه يبحث عن بناء تماسك عملي (أو كيان متماسك عملي) داخل سياج تيولوجي دون أن يتساءل عن الفرضيات المسبقة والمسلمات واليقينيات التي تجعل ممكناً ممارسة الفعالية التأملية ـ الاستدلالية ضمن هذا السياج. لذا فإنه يعيش حالة توتر دائم مع العقل العلمي الذي ـ بسبب أنه يشتغل على مواد وضعية يمكن ملاحظتها والقبض عليها ـ يستطيع بل وينبغي عليه أن يعرّي كل عملياته وآلياته. ينبغي هنا أن نزيل غموضاً قاتلاً للروح لأنه مُستغل على صعيد واسع منذ عدة سنوات من قبل الخطابات الاسلامية المسيطرة.

ينبغي عدم تحديد الروابط بين العقل الديني والعقل العلمي عن طريق أفضلية وتفوق أحدهما على الآخر (هذا ما كان قد فعله منذ قرون العقل التيولوجي الدوغمائي الذي أثار بدوره رد الفعل النضالي للعقل العلموي (Scientiste)(*). ولا عن طريق الموضوعية الوهمية التي تحدد لكل منها مجالات خاصة به وأدواراً ومسارات خصوصية، ولا عن طريق المماحكة الجدالية العنيفة التي

(*) يرفض أركون الدوغمائية الدينية التقليدية كما يرفض النزعة العلمانوية المناضلة لا العلمانية الصحيحة والايجابية.

ميزت في الغرب المعلّمن، ذلك النقاش المتعلق بالكنيسة والدولة أو الروحي والزمني أو الديني والعلماني. سوف ننطلق، فلسفياً، من فكرة «المعرفة العاطفية الشعورية» المكتَسَبة والمتأسسة على قاعدة «الوعي العاطفي الشعوري»(٥). إن كل فرد يتميز بتوازن معين (أو باختلال توازن) يحققه ما بين قطبي الوعي العاطفي والوعي العقلي الثقافي. إن الفيلسوف يتساءل عن مصدر هذين الوعيين ومكانتهما المعرفية. هل ينبغي أن نفكر مع تيار هيدغر ونقول بأن الإنسان «يرتقي إلى مكانة الكائن بدءاً من «الكينونة أو الوجود»، وأن الكائن هو دائماً لأجل الفكر ولأجله وحده»؟ أو هل نستطيع أن نقول مع ف. الكييه بأن «القناعة الأساسية للإنسان هي يقين الكائن بالمعنى الاسمي للكلمة، أي بمعنى آخر الاعتقاد بوجود واقع سابق لروحنا ومستقل عنها ولا يمكن نعته بدقة ولكنه قابل لأن يوجد بلا عبثية وهو مُحدَّد على سبيل الافتراض كمادة أو كإله»(٦)؟

على عكس ف. الكييه فإنني سوف أترك هذه المسألة الفلسفية مفتوحة من أجل أن أعود إلى هذه الموضوعات الدراسية المحسوسة التي تتمثل بالنصوص الموحى بها في الأديان التوحيدية مع الوعي الذي انتجته. نحن نعلم إلى أي حد كان القرآن قد فرض وغذى بقوة الاقتناع الأساسي بوجود كائن «سابق لروحنا ومستقل عنها»، هذا الكائن الموصوف والمذكور بكثافة فيه إلى درجة أن الروح المغموسة من كل جهة بصفات الله وأسمائه وأحكامه التي نص عليها الله ذاته في لغة عربية واضحة، مدعوة لأن تتمثل وتعيد إنتاج ما سوف يصبح منذ الآن فصاعداً المعرفة المتعالية. إنه لممتع أن نلاحظ بهذا الصدد أن العقل الديني كان قد التقط في المكان الأول الآيات والسور التي تتمتع بالمضمونات الأنطولوجية الأكثر كثافة والأكثر حسياً (كآية الكرسي وسورة الإخلاص أو التوحيد). إن العقل الديني إذ يستغل العاطفة المباشرة والقسرية التي تقول بأن الله الواحد الحي الخيِّر يتكلم ويملأ الوجود بحضوره ويحيا في آياته، وإذ يستند على المعرفة العاطفية الشعورية التي لا تُدحَض ولكن التي لا تزال تطرح إشكالاً من الناحية الفلسفية، فإنه ينخرط في مسارات متعددة ومحددة. نجد في هذه المسارات أن ضغط الخيال الاجتماعي والهلوسات الفردية والمعارف الخاطئة المثبَّتة من قبل إجماع النفوس الطيبة، «وقيم» الطبقة المسيطرة، الخ... تتغلب على الحدس الأنطولوجي الأولي. أكثر من ذلك، نجد أن العقل الديني يستمر في الإثارة الشكلية لهذا الحدس الانطولوجي من أجل تبرير أخطائه ودوغمائيته وانهزاميته.

يقدم الاتقان دلائل كثيرة على مدى السهولة والانتهازية التي تميز العقل الديني عندما يتحول، دون أن يعرف، إلى عقل أرثوذكسي. إن المؤلف يستشهد، بحسب ممارسة معهودة وقديمة جداً، بأحاديث مزوَّرة من أجل توطيد ودعم كلامه، في حين أنه يجهد هو نفسه في إدانة هذه العملية عند أسلافه من أجل توطيد سلطته المعرفية. هكذا يتغير رهان المعرفة التكنيكية (المقصود هنا نقد الحديث أو علم الحديث). فبدلاً من أن تخدم كمجرد ضابط لصحة الأحاديث النبوية التي تشرط هي ذاتها مسألة المنفذ (أو الوصول) إلى هذا الحضور الأنطولوجي التأسيسي، فإنها تصبح أداة للمزاودة المحاكاتية بين الفقهاء والمدارس المتنافسة. هكذا يستعيد كل مؤلف الحجج ذاتها، والنصوص والأسماء المكرسة داخل الأرثوذكسيات الكبرى من سنية وشيعية وخارجية، الخ، ثم داخل الأرثوذكسيات الفرعية من حنبلية ومالكية وشافعية ومعتزلية وجعفرية وزيدية، الخ... إن

السيوطي لا ينجو من هذه الممارسة أو هذه الضرورة، كما أنه لا يلحظ أكثر من غيره الانقطاعات ruptures التي يحدثها عقله الأرثوذكسي بالقياس إلى العقل الديني الأولي كما يتجلى من خلال الآيات الأنطولوجية للقرآن. هناك أولاً انقطاع تاريخي (الذي لا يحدث بالضرورة انقطاعاً روحياً) بالقياس إلى حياة النبي وأفعاله الحقيقية، ثم الانقطاع اللغوي بالقياس إلى نظام اللغة العربية كما يتبدى في القرآن(*). ثم هناك الانقطاع الثقافي المتمثل بالتقلص والضيق بالقياس إلى الانفتاح الذي يتحلى به الشارحون الكبار كالطبري وفخر الدين الرازي اللذين كان السيوطي قد استشهد بهما في الاتقان وإن كان قد ركز على الأول أكثر من الثاني وذلك بخصوص مسائل صغيرة دائماً. ثم هناك انقطاع عقلي يتمثل بالفقر والضمور بالقياس إلى موقف رجل كالجاحظ والتوحيدي وعبد الجبار وابن سينا وابن رشد، الخ. . . ثم أخيراً هناك انقطاع علمي بالقياس إلى الجهد التنظيري لرجل كالجرجاني في أعماله الخاصة ببلاغة الخطاب القرآني.

هكذا نجد أنفسنا مضطرين لأن نتساءل فيما إذا كان الاتقان وكل الأدبيات المشابهة التي ألفت قبله أو بعده تتيح لنا تكوين اية معرفة بالقرآن، أم أنها تمثل فقط وبكل بساطة معارف مدرسية سكولاستيكية لا بد منها من أجل دراسة القرآن. في كلتا الحالتين نجد فيما يخصنا أن المناهج والمقاربات والإشكاليات والعلوم والمواقف العقلية المستخدمة في هذه الأدبيات هي إما بالية وإما غير مطابقة (صحيحة) وإما غير كافية. لكي نتيح المجال للتساؤلات الجديدة. لكي نجعل قراءات القرآن التي لم تجرّب (أو لم تُحاوَل) حتى الآن ممكنة الوجود، لكي ندمج الظاهرة القرآنية في الحركة الكبرى للبحث العلمي والتأمل الفلسفي، فإنه من الضرورة أن نعود إلى ثلاثة مفاهيم كنت قد أثرتها سابقاً في مكان آخر هي الممكن التفكير فيه le pensable، والمستحيل التفكير فيه l'impensable، واللامفكَّر فيه l'impensé ضمن علوم القرآن[٧].

١ ـ ٣) الممكن التفكير فيه، المستحيل التفكير فيه، اللامفكَّر فيه

إنني أهدف من وراء بلورة هذه المفهومات الثلاثة المجهولة من قبل الفكر الاسلامي والعلم الاستشراقي على السواء إلى هدفين لا ينفصمان هما: أولاً، إغناء تاريخ الفكر عن طريق إضاءة الرهانات المعرفية والثقافية والايديولوجية للتوترات الموجودة بين التيارات الفكرية العديدة. وثانياً، تنشيط الفكر الاسلامي المعاصر وذلك بتركيز الانتباه على المشاكل التي كان قد استبعدها، والمحرمات (التابوات) التي أقامها، والحدود التي خططها، والآفاق التي توقف عن التطلع إليها أو منع من هذا التطلع. وكل ذلك حصل باسم ما كان قد فرضه تدريجياً بصفة أنه الحقيقة الوحيدة.

انطلاقاً من مركز ومادة الملاحظة الزمنية والابستمیائیة التي يوفرها لنا الاتقان (أو التي تتمثل بكتاب الاتقان)، فإنه يمكننا أن نحدد ثلاث لحظات ـ منعطفات تتزحزح فيها الحدود ما بين الممكن التفكير فيه والمستحيل التفكير فيه واللامفكَّر فيه فيما يخص القرآن.

(*) ذلك أن اللغة العربية تتغير مع العصور والأزمان وهي في زمن النبي ليست نفسها في زمن السيوطي. وهذه هي النظرة التزامنية للغات.

١ ـ لحظة الوحي (٦١٠ ـ ٦٣٢م).
٢ ـ لحظة جمع وتثبيت المصحف (٦٣٢ ـ ٩٣٦م/القرن الثاني الهجري وحتى عام ٣٢٤هـ).
٣ ـ زمن الأرثوذكسية (٣٢٤هـ . . ./٩٣٦م . . .) (أي المستمر في هيمنته حتى اليوم).

قبل أن نسبر كلاً من هذه اللحظات الثلاث، فإنه يلزم التذكير بما تعنيه مصطلحات الممكن التفكير فيه والمستحيل التفكير فيه واللامفكَّر فيه. إن تاريخ الفكر العربي وتاريخ الأدب العربي يتراوحان منذ بضع سنوات بين العرض الوصفي والخطي(*) Linéaire للمؤلفين والمؤلَّفات وبين القفز ـ المهلك لكثيرين ـ نحو التحليل البنيويّ والسيميائي. يبقى هذا الأخير محصوراً ببعض رسالات الدكتوراه أو المقالات المتأثرة بالنقد الجديد في فرنسا خصوصاً(٧).

في كلتا الحالتين يستمر الجميع في إهمال اللجوء إلى النقد الاجتماعي Sociocritique وعلم النفس التاريخي اللذين يساعدان ليس فقط على ربط المنهج الوصفي والمنهج البنيوي بشكل حي، وإنما على إظهار قارات من الحقيقة التاريخية لم تكتشف بعد، وكل ذلك ضمن منظور سوسيولوجي وانتربولوجي(٨). إن للوعي أسطورياً كان أم تاريخياً أم اجتماعياً أم اقتصادياً أم سياسياً أم فلسفياً أم أخلاقياً أم جمالياً أم دينياً، الخ، وللعقل وما هو غير عقلاني وللخيال والخياليّ وللحساسية وللطبيعي وما فوق الطبيعي وللدنيوي والمقدس، الخ . . . إن لكل ذلك تاريخاً لم يُدرَس قطُّ لذاته. لأن التيار المسيطر في الفكر الاسلامي الحالي يجهل حتى التمييز بين الوعي الأسطوري والوعي التاريخي وبين العقلاني والخيالي فإنه يستطيع(**) أن يقرأ القرآن كما لو كانت أدوات العقل الحديث مطابقة في كل شيء لأدوات العقل الشغّال (الموجود) في الخطاب القرآني والمحيط الابستميائي للنبي. كان الهدف الكلي لبحثي الخاص بالعجيب المدهش في القرآن إيضاح هذه النقطة وتبيانها (أنظر: Peut - on parler du merveilleux dans le coran?).

بتوجيهنا البحث في هذا الاتجاه نستطيع أن نتتبع انزياح الحدود وتغيرها بين الوعي واللاوعي، وبين العقلاني والخيالي، وإذن بين الممكن التفكير فيه والمستحيل التفكير فيه واللامفكَّر فيه. **إن الممكن التفكير فيه (Le pensable) بالنسبة لأمة لغوية ما في فترة ما هو الشيء الذي يمكن إيضاحه والتفكير به بمساعدة الجهاز العقلي المتوفر في تلك الفترة.** إن هذا التعريف يحدد فوراً ما هو مستحيل التفكير فيه وما هو مستحيل إيضاحه في الفترة ذاتها والبيئة الاجتماعية ـ الثقافية ذاتها، وذلك إما بسبب محدودية النظام المعرفي وطراز العقلانية الخاص بالنظام الاجتماعي ـ الثقافي الموجود. وإما بسبب أن الذات المتكلمة (المؤلِّف) كانت قد تمثلت على هيئة رقابة ذاتية الإكراهات المتجسدة بالايديولوجيا المسيطرة (نجد في هذه الحالة أن الكتّاب

(*) المقصود بالخطي التسلسلي الزمني ذلك الذي يذكر أسماء الكتّاب والأدباء وراء بعضهم بعضاً بحسب العصور السياسية (العصر الأموي، العباسي، الخ . . .) دون أن يربط ذلك بالبنى الاقتصادية والاجتماعية، الخ . . .

(**) يضع أركون خطاً تحت كلمة يستطيع لكي يبين أن هذه الاستطاعة خاطئة علمياً أو مستحيلة، ولكنها ممكنة بالنسبة للوعي الأسطوري.

«المنحرفين» أو «المخربين» يستطيعون إذ يخاطرون بأنفسهم ويغامرون بها أن يُبرزوا مزايا المستحيل التفكير فيه وذلك عن طريق اختراقهم للنظام الاجتماعي - الثقافي المبالَغ في قيمته والمحروس بشدة من قبل الأمة)، وإما أخيراً بسبب أن توتر الفكر يصل إلى منطقة ما يستعصي على الوصف والتحديد ومنطقة الكثافة التي لا يمكن سبرها للكائن (أنظر الخطاب الشعري والخطاب النبوي اللذين يقودان إلى هذه المنطقة).

يمكننا أن نقدم أمثلة عديدة لتوضيح هذا التحليل (هذه الفكرة). فمثلاً، فيما يخص الخطاب الاجتماعي العربي ما قبل القرآن، نجد أن كل ما يتعلق بالوحدانية (الايمان بالله الواحد) كان لا يزال مستحيلاً التفكير فيه Impensable. وهذا ما يفسّر لنا من جهة الصفة المخرِّبة للخطاب القرآني من وجهة نظر الجاهلية، ومن جهة أخرى المناخ الجدالي والاحتجاج الجذري ضد الصحة الإلهية للرسالة التي أتى بها محمد الذي كان يعتبر آنذاك من قبل أبطال الصراع بصفته مُهدِّم عقائد الآباء والأسلاف. لم يكن الهدف النهائي للصراع الذي دار خلال عشرين عاماً هو مجرد استبدال قوة اجتماعية - سياسية بأخرى ضمن إطار من المؤسسات ومن النظام المعرفي المقدس[٨]، وإنما راح التدمير والقلب يصيب بالدرجة الأولى وبشكل أساسي الممكن التفكير فيه الخاص بمجتمع وبزمنٍ احتقر كلَّ رأسماله الرمزي(*) لمصلحة ممكنِ التفكير فيه من نوع آخر ولمصلحة نظام من العمل التاريخي غير معروف في اللغة العربية حتى ذلك الوقت (التوحيد، الاسلام). إنه لمن الضروري أن نقول بأن الأمر يتعلق بالضبط باللغة العربية، وذلك لأن اللغة الآرامية والسريانية والعبرية واليونانية كانت تعبر منذ وقت طويل عن نوع من الزلزلة والتدمير مماثل أصاب العوالم الشرق أوسطية القديمة (عن طريق اليهودية والمسيحية). لهذا السبب نجد أن بنية الخطاب القرآني ذاتها تعكس خريطة القوى الاجتماعية - السياسية الموجودة في الساحة[٩]. إنها تمثل «ملحمة سردية» تبدو فيها علاقة الذات - بالموضوع (= أي العلاقة الخاصة بالبحث عن الخلاص) مرتبطة كلياً بالعلاقة بين المرسِل - المرسَل إليه (أي الله - ثم البشر عبر محمد والأنبياء). إن المرسِل هو الفاعل الذي يمتلك قانونياً سلطة كافية لأن تفرض على خصمه إكراهات كان قد قرر أن يجبره على تنفيذها[٩]. إن المصطلحات التي تسفُّه (تحتقر) معارض البحث عن الخلاص (أي الكفار) المستخدمة في عبارات الكينونة أو الوصف لا تتخذ كل قيمتها السلبية إلا لأنها تعتمد على عبارات الفعل أي على «أنماط متضافرة» من مثل السلطة والواجب والمعرفة والإرادة[١٠]. يضاف إلى ذلك أن التركيب السردي والتأملي الاستطرادي للعبارات القرآنية مرتبط أيضاً بالحياة اليومية «للمؤمنين»(**) (= أي الفاعلين المُرسَل إليهم - الذوات - المساعدين Les adjuvants)، وبعملهم التاريخي الظافر ضد «الكفار» (المعارضين)، وببنية الخيال الموجود عند «أهل الكتاب». هنا نجد أن السرديّة لا تكتفي بالتلاعب بالشخصيات العجائبية والحالات

(*) هذا المصطلح أخذه أركون عن بيير بورديو الذي يجدد الآن لوحده علم الاجتماع الفرنسي. عا) capital symbolique).

(**) يضع أركون كلمة مؤمنين وكافرين بين قوسين لأن الأمر كان يتعلق في البداية بصراع اجتماعي وسياسي ورمزي بين فئتين اجتماعيتين لا تيولوجيتين.

الدرامية والإخراج الأسطوري لأجل غايات جمالية أو متعلقة بالتسلية والجاذبية، وإنما نجد أنها متولدة عن طريق تاريخ محسوس في الوقت الذي تولّد فيه هي ذاتها علم قيمٍ جديداً من أجل تاريخ محسوس آخر. إنها تدل على اللامفكَّر فيه الخاص بالتاريخ السابق وذلك بتحديدها لأطر ووسائل وآفاق نوع من الممكن التفكير فيه غير محدود.

لا يمكننا من وجهة نظر تاريخية وأنتربولوجية أن نكتفي بهذا العرض السيميائي الذي قد يساهم - إذا لم ننتبه للأمر - في تقوية التعارض ذي الجوهر التيولوجي. كان هذا التعارض قد رسّخ نهائياً الممكن التفكير فيه اللامحدود الخاص بالقرآن ضد الممكن التفكير فيه الخاطىء والاستعبادي المصحوب بلا مفكَّر فيه ضخم لدى الكفار (أنظر التعارض المشهور المنبث في كل خطاب اسلامي والمستند على قاعدة المفاهيم القرآنية من مثل: إسلام/جاهلية، نور/ظلمات، أهل الكتاب/أميون... تدخل هذه المفاهيم في بنى تناقضية).

نحن نعلم كيف أن روح الأرثوذكسية تضم إليها خلسة نتائج علم ما وذلك إذ تعلن بشكل قاطع أنه لا يغير في شيء من التعاليم المكتسبة سابقاً بفضل العلومِ التقليدية[١١]. ينبغي إذن أن نردد القول ونكرره بقوة على مسمع من القارىء المسلم خصوصاً، هذا القارىء الذي تهيمن عليه إلى درجة الإفراط التصورات التيولوجية واستراتيجية الرفض الخاصة بالروح الدوغمائية، ينبغي أن نقول له بأن التحليل السيميائي يهتم بتعرية وتفكيك الآليات اللغوية والسردية والاستطرادية الفكرية التي تولد المعنى وتتحكم بالسامع أو بالقارىء.

هكذا نجد أن ما نكتشفه عندئذ في الخطاب القرآني هو نوع من القدرة على السيطرة على هذه الآليات متقنة إلى درجة أن آثار المعنى الناتجة كانت قد أثرت ولا تزال تؤثر على الوعي ذي المشارب اللغوية والثقافية الشديدة التنوع حتى يومنا هذا. وهذا لا يقلل في شيء من قيمة الممكن التفكير فيه ولا من اتساع المستحيل التفكير فيه ولا من طبيعة اللامفكر فيه السائد ضمن الأنظمة الثقافية المهشّمة أو المستأصَلة بواسطة نوع من التنظيم الخاص بالممكن التفكير فيه وبالخيال اللذين أدخلهما القرآن(*). ذلك أنه فيما وراء التسفيه الجدالي والتيولوجي فإن على المؤرخ أن يعيد النظر في كل حالة من حالات الصراع كذلك الذي حصل في الجزيرة العربية ما بين التشكيل الثقافي «الوحشي» Sauvage وبين الاستراتيجية الاسلامية التي تهدف إلى «التدجين». عندها نبتدىء القيام بتحرٍ طويل وصعب يتعلق بالمستحيل التفكير فيه وباللامفكَّر فيه اللذين أوجدهما في مجتمعات مختلفة وظروف متغيرة التلاعب بالممكن التفكير فيه وبالخيال القرآنيين. عندها نلتقي بالتمييز الأساسي والمحوري الذي يفرق الظاهرة القرآنية عن الظاهرة الاسلامية، أو الخطاب القرآني عن الخطاب الاسلامي، أو سيميائية الخطاب الديني عن سيميائية الخطاب التيولوجي[١٢]. وعندها نجد أنفسنا مدعوين أيضاً لأن نتفحص الثلاث (لحظات - منعطفات) المذكورة سابقاً والخاصة بحياة القرآن.

(*) يقوم أركون هنا بتحليل أنتربولوجي واسع لذلك التضاد الثنائي المغموس بالتيولوجيا منذ انتصار الدولة المدعوة اسلامية وترسيخ سلطتها.

إن المواقف المتخذة إزاء الظاهرة القرآنية واللغات (أو الأساليب) التي تعبر عنها كانت بالطبع قد تغيّرت في كل لحظة من هذه اللحظات الثلاث. إن الصعوبة الأساسية بالنسبة لنا اليوم تتركز في مسألة أنه ينبغي علينا أن نخترق ـ بدءاً من المعارف المتجمعة في الإتقان ـ الطبقات الرسوبية للخيال الاسلامي المتشكل خلال القرون الهجرية الأربعة الأولى من أجل أن نصل إلى زمن الوحي(*)! لا يعرف الوعي الخاضع للتراث مثل هذه الصعوبة أو هذه المشكلة. إن السيوطي لا يرى أي إزعاج أو إشكال في تأسيس عرضه وأفكاره على سلسلة من المحدِّثين يضمن صحتها الإجماع السني، ثم هو يستخدم بثقة كاملة ما كان ف. روزنتال قد دعاه بـ «المعرفة الظافرة»(٣).
إن زمن الوحي هو الزمن التدشيني لعصر تاريخي كوني موجَّه هو ذاته نحو مستقبل أخروي. يبقى مع ذلك أن هذا الزمن ذي الجوهر الأسطوري متصوَّر وموصوف على شكل تتابع للأحداث الأرضية المؤرَّخة والمضبوطة والمستخدمة بصفتها مراجع معيارية تضبط محاكمة (تفكير) وسلوك كل مؤمن! كان جمع وتثبيت المصحف قد سُرِدَ بصفته يعبر عن عمليات خارجية نُفِّذت بعناية وأمانة مما يضع مضمون الرسالة نهائياً بمنأى عن كل ضياع أو ارتياب واحتجاج. يقدم الاتقان مادة غزيرة لمن يريد أن يبين كيف أن الفكر الاسلامي الكلاسيكي المكرَّس من قبل حراس الأرثوذكسية كان قد استخدم عناصر وموادَّ وأساليب وإطاراً تاريخياً(**) من أجل نزع الصفة التاريخية عن زمن الوحي وعن زمن جمع وتثبيت المصحف. إن الأمر يتعلق بعملية جماعية ضخمة كانت قد جيّشت العلماء (من فقهاء ومحدثين وتيولوجيين ومفسرين وكتبة التاريخ وفقهاء لغة وبلاغيين) في الفترة اللاحقة لزمن الصحابة والتابعين، وجيّشت الدولة الخليفية والخيال الاجتماعي المستوعب والمولِّد في آن معاً للأساطير والشعائر والصور والحماسة والانتظار والرفض الذي تتغذى منه حتى الآن الحساسية الدينية التقليدية.

هكذا نجد أنفسنا أمام تشكيل جبار لممكن التفكير فيه من نوع أسطوري ـ ديني منضغط في تسلسل زمني (١ ـ ٣٢٤هـ/٦٢٢ ـ ٩٣٦م) ضيق ومنفتح في آن معاً على قَبْل/وبَعْد من الأبدية. يبدو هذا الممكن التفكير فيه (Pensable) قاسياً وإكراهياً وبالتالي مرتبطاً بلا مفكّر فيه أكثر اتساعاً وأكثر أهمية كلما توغلنا في زمن الأرثوذكسية. هكذا نجد أن السيوطي لا يذكر اسم أبو بكر ابن مجاهد (أنظر الاتقان. ج ١. ص ٣٢٣) إلاّ من أجل أن يشير إلى أنه لم يتكلم عن التخفيف في رسالته المسبّعة (القراءات السبع). هنا نجد أنفسنا بإزاء مثال صارخ على نزع الصفة التاريخية عن المصحف وذلك لأن ابن مجاهد هو بالضبط الرجل المسؤول عن الإصلاح النهائي الذي حصل عام ٣٢٤هـ، والذي وضع حداً لتنافس العلماء (الفقهاء) فيما يخص قراءات القرآن. إن حلقات الصراع المتتالية التي أدت إلى هذا الاصلاح ونتائجه فيما يخص تثبيت النص (القرآن)

(*) وهذه هي المنهجية الاركيولوجية في دراسة التاريخ: انها تخترق العصور لكي تصل إلى نقطة الأصل، ولا تقع في خطيئة الإسقاط أو المغالطة التاريخية.

(**) المقصود بكلمة تاريخي هنا ليس تاريخياً وإنما طريقة كتابة التاريخ في ذلك الوقت،هذه الطريقة التي تستخدم بعض العناصر التاريخية المتفرقة وتحذف الكثير من العناصر الأخرى التي لا تلائمها وتضيف الكثير من المبالغات والخيالات من أجل تشكيل صورة لاتاريخية في النهاية.

كانت سوف تتيح لنا لو أننا نعرفها بشكل أفضل أن نواجه مشكلة من أكبر المشاكل التي كان الفكر الاسلامي قد رماها في ساحة اللامفكر فيه ألا وهي: تاريخية الخطاب الذي أصبح نصاً رسمياً مولَّداً للتعالي. إن المرور من حالة الخطاب القرآني إلى التشكيلات الفكرية العديدة للثقافة العربية المرتبطة بحاجيات دولة ومجتمع في حالة توسع كان قد حصل بعد أن دفع ثمنه على شكل انقطاعات ابستمیائية وابستمولوجية لم تُلحَظ بعد ولم تُوصَف بشكل جيد من قبل المؤرخ المعاصر[١٤]. كان هذا المؤرخ قد اكتفى لفترة طويلة، كما فعل السيوطي، في تجميع المعارف الواقعية المحسوسة المكتسبة بواسطة تراث من التبحر والتنقيب دون أن يتساءل عن الشروط العقلية (= أي طراز العقل الشغّال) لإنتاج هذه المعارف، أي دون التساؤل عن صحتها. ضمن هذا المعنى يمكن القول إذن بأن هناك فعلاً استمرارية ابستمولوجية ما بين العقل الاسلامي والعقل الفللوجي والتاريخاني للقرن التاسع عشر كما سنرى من خلال تحليل مادة قرآن في أنسيكلوبيديا الاسلام. إنني أعرف جيداً أن العقل الفللوجي والتاريخاني هو أكثر تشدداً من العقل الاسلامي فيما يخص مسألة نقد النصوص والتفريق الصريح ما بين النص الصحيح والنص المزوَّر. ولكن هذا التشدد وهذه الصرامة العلمية قد دُفِع مقابلها ثمنٌ باهظ يساوي الثمن المدفوع من قبل العقل الديني بشكل عام فيما يخص نقد المعرفة والانفتاح على أبعاد الوعي الأسطوري والخيال الاجتماعي في الحالة الأولى، وفي الأخذ بعين الاعتبار للضغوط والرهانات الفلسفية للتاريخية من جهة أخرى[١٥] (في الحالة الثانية).

كان الحدث الأكثر دلالة الذي يستحق أن يذكر بعد إصلاح ابن مجاهد هو طباعة النسخة النموذجية للقرآن في القاهرة عام ١٩٢٤. راح نشر النص على نطاق واسع يزيد من استحالة التفكير بالرجوع إلى المشاكل الكبرى للتيولوجيا الكلاسيكية، أو العودة إلى البحث الذي يستهدف التفريق بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الاسلامية. سوف يصل الأمر إلى حد إهمال الاهتمام بالمعارف البلاغية والملحوظات التأريخية التي كانت لا تزال تحظى بالاهتمام في زمن السيوطي(*). أصبح النص (= القرآن في نسخته النموذجية) منذ الآن فصاعداً يتدخل في كل مشاكل الحياة اليومية. إنه يتخذ إذن المعنى المباشر والحرفي الذي يعطيه إياه منشطو الخطاب الاجتماعي المجيِّش والمحرك، سواء كان هذا المنشِّط مسؤولاً سياسياً أو مناضلاً في حزب أو أستاذ مدرسة ابتدائية أو ثانوية أو جامعية، أو كاتباً أديباً أو محرر مقالات أو محاضراً أو هاوياً أو معتنقاً جديداً أو طالباً (من طلاب العلوم الدقيقة خصوصاً!) أو صحفياً... أما الجهاز الديني القديم (من مفتي وإمام وواعظ وقاضٍ وفقيه...) فإنه لم يحتفظ في كل مكان بالأهمية والهيبة ذاتها. نجد أنه فقط في إيران منذ الثورة يمارس هذا الجهاز السلطة العقائدية الأكثر ضغطاً، ولكنه يقلِّص كلام الله كما في أمكنة أخرى إلى مجرد أداة للسلطة الدنيوية والضبط الاجتماعي والتوجيه الايديولوجي. لا شك في أن التلاوة العبادية للقرآن كانت قد تزايدت بتزايد الممارسة الدينية.

(*) المقصود بالتأريخية هنا ذكر التواريخ وأسماء الأماكن والأحداث الخاصة بالقرآن والذي كان لا يزال ممارساً في زمن السيوطي. أما في العصر الراهن فقد انقطعت العلاقة كلياً بين القرآن والتاريخ وأصبح المسلمون يعتقدون أنه خارج كل تاريخ وكل زمان ومكان.

ولكن يظل مهماً هنا أيضاً أن نتفحص درجة العدوى التي أصابت الخطاب الديني حتى في المساجد من قبل الغايات السياسية والاجتماعية.

يمكننا أن نكوِّن فكرة أكثر دقة عن أنماط الاستهلاك الحالي للنص الرسمي النموذجي عن طريق استشارتنا لمجموعة النصوص الضخمة التي تشكلها أعمال ندوة الفكر الاسلامي التي تنظمها في كل عام منذ ١٩٦٩ وزارة الشؤون الدينية في الجزائر. كنت قد أشرت مرتين في السابق[١٦] إلى الأهمية الاجتماعية ـ الثقافية والايديولوجية لهذه اللقاءات التي يُدعَى إليها ممثلون «رسميون» (بحكم وظائفهم الدينية أو الجامعية ومعرفتهم التقليدية وخصوصاً بحكم أرثوذكسيتهم) من كل الأمم الاسلامية في العالم. كشفت كل المداخلات عن إجماع تام بخصوص المقررات المتخذة، واستراتيجيات القراءة (= قراءة القرآن) الممارسة والمواقف المدافَع عنها والأفكار المدروسة إلى درجة أننا نستطيع التكلم عن وجود خطاب إسلامي شائع ومشترك لدى الأمة المعاصرة. إذا كانت هذه الأمة غير موجودة سياسياً إلّا بشكل هش ومؤقت، فإن وجودها السيميائي مبرهَن عليه من قبل التوافق المفصلي والوظيفي لخطابٍ ضخم، مستعادٍ ومكرَّرٍ عبر الكرة الأرضية في الأوساط الأكثر تغيراً واختلافاً. راحت الحدود التقليدية التي تفصل الشيعة عن الخوارج تمّحي أو يُقلَّل من أهميتها بشكل صريح من قبل ممثلي هاتين الطائفتين المنافستين للإسلام السني[١٧].

كانت الحلقة الدراسية الخامسة عشرة التي عقدت في الجزائر في سبتمبر ١٩٨١ قد خُصِّصت كلياً للقرآن. يتيح لنا برنامج الأعمال والمداخلات الأساسية المنشورة في مجلتي الرسالة (١٤٠١/١٩٨١. عدد «٥») والأصالة، أن نحدد استراتيجية القراءة واتجاهات الممكن التفكير فيه التي يفرضها الخطاب الاسلامي المشترك:

يتضمن البرنامج النقاط التالية:

I ـ القرآن: تنزيله ـ حفظه بالكتابة ـ مصحفه ـ جمعه ـ حفظه عن ظهر قلب ـ تلاوته ـ تعليمه (= نقله التربوي).

II ـ فهم القرآن: التفسير: أسسه ومناهجه.

ـ ترجمة معاني ودلالات القرآن ـ الترجمات وقيمتها أو تقييمها، الموضوعات والأهداف المسموح بها.

III ـ القرآن الكريم في عالمنا اليوم.

ـ تدريسه في مختلف حلقات التعليم.

ـ نقله بصفته كرسالة.

ـ كيف نجدد روابطنا بالقرآن في مجال العبادة والعلاقات الاجتماعية ومجال التربية والمعرفة والثقافة والحضارة.

ـ مستقبل المجتمع البشري بقيادة القرآن.

يستعيد البندان الأولان في أحسن الحالات تلك المعارف التي حددها الاتقان والتي استعيدت أيضاً بأمانة في مختلف الكتب المدرسية والتعليم الجاري . . . يرفض المؤتمرون بالمناسبة «ضربات» المستشرقين الهجومية فيما يخص تاريخ التسلسل الزمني للسور والآيات، ويرفضون بشكل أقوى كل ما يتعلق بتاريخ النص. نلاحظ هنا أنه حتى المنهج الفللوجي المطبّق في الغرب بخصوبة ملحوظة منذ القرن السادس عشر لا يزال شيئاً مستحيلاً التفكير فيه أو لامفكَّراً فيه بمجرد أن يتعلق الأمر بأصول الخطاب الاسلامي المشترك[١٨]، وبشكل أخص بكل ما يتعلق بالقرآن والحديث. إن الرافضين لا يستخدمون أبداً المحاجة الفللوجية والتاريخية بالمعنى الحديث للكلمة، وإنما يستندون كما هي العادة دائماً إلى سيادة وقدسية النصوص التي هي بالضبط موضوع النقاش(*)! هذه النصوص هي القرآن والحديث والتصورات التأريخية الشائعة والمثبتة منذ القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي تحت ضغط التيولوجيا الارثوذكسية. هكذا يشتغل ـ كما رأينا سابقاً ـ كل عقل ديني (آلية العقل الديني).

إن موقف التقليديين إزاء الأدبيات التفسيرية القديمة والحالية وإزاء مشكلة الترجمات يعكس أيضاً استمرارية نظام قديم من اليقينيات يخص طبيعة اللغة ووظائفها، وخصوصاً اللغة العربية. هذه اليقينيات التي تكذبها الألسنيات الحديثة بشدة وقوة. يعتقد هؤلاء في آن معاً أن المفسِّر «ذي السيادة والأهلية» يمكنه ـ (هنا كما في أمكنة أخرى حيث يحصل تسرُّب التراث الأرثوذكسي) ـ أن يجد المعنى القانوني الوحيد القابل للاستخدام أخلاقياً وقضائياً تشريعياً في الحياة اليومية للبشر، هذا المعنى الملتصق بكل كلمة وكل تعبير وكل آية من القرآن. ولكنهم يرفضون فكرة أن يستطيع أي مترجم أن ينقل القرآن بشكل صحيح ومطابق إلى أية لغة أخرى اللهم إلاّ بشكل معانٍ عامة، وذلك بسبب المكانة المتعالية التي يختص بها التعبير العربي للقرآن[١٩]. إن التحليل السيميائي يعري آليات هذه القراءة التي تفصل النص التأسيسي أو الأصلي (= القرآن) ـ (كما هو الحال فيما يخص التوراة والأناجيل) ـ عن العملية الاجتماعية التاريخية لإنجازه النصي وذلك من أجل إنتاج نصوص أخرى (= أقصد السلسلة المفتوحة من التعليقات والشروح بدءاً من الطبري وجعفر الصادق مروراً بعشرات المفسرين وانتهاء بتلاعبات موريس بوكاي(**) الوهمية التي «تبرهن» على أن كل الاكتشافات العلمية كان قد أعلن عنها في القرآن! ويستقبل التراث الأرثوذكسي بحماس مثل هذه المحاولات) يتم إنتاج هذه النصوص الأخرى هكذا بمساعدة «ذاكرة عمودية وأفقية» قابلة لأن تنتج «مجموعة من البنى الأخلاقية المقنّنة والتصورات الايديولوجية المتواترة»[٢٠].

إن الجذور اللغوية الأفقية والعمودية المقصودة هنا هي لغوية وفوق لغوية في الوقت ذاته، وذلك بسبب التدخل الجبار للتنظيم الخيالي للعالم كما ينتج عن الممارسة الوظيفية السيميائية للنص

(*) أي انهم يتمترسون وراء النصوص المقدسة وهيبتها لكي يفحموا الخصم ويرهبوه وتصبح مواصلة النقاش مستحيلة.

(**) هناك تلاميذ عديدون لموريس بوكاي الفرنسي الذي يجامل المسلمين المحافظين من أجل أهداف شخصية ومصالح معينة. من أهم هؤلاء التلاميذ الدكتور مصطفى محمود المصري الذي يعتقد أيضاً بوجود كل المخترعات الحديثة في القرآن! . . .

المؤسِّس والنصوص الثانوية. هذا ما تبينه بوضوح الممارسة الشائعة في الاستشهاد بالآيات والأحاديث، وبشكل أعم، بالنصوص المعترف بسيادتها التيولوجية. إن الاستشهاد يفترض زمكاناً (= زمان ومكان) متناغماً منسجماً خاصاً بالخيال وبالعقل الديني(*). لهذا السبب فليس مهماً من وجهة نظر التقليديين إذا ما أُخرِج المقطع المستشهَد به من سياقه اللغوي ومن الحالة التي نطق فيها لأول مرة. بل يذهب هؤلاء التقليديون إلى درجة تفتيت المضمون السيانتي (المعنوي) للمقطع المستشهد به فلا يبقون منه إلاّ الشيء القابل للتمفصل مع الموضوع الرئيسي (من روحي وأخلاقي وتشريعي وتاريخي) للنص الجديد(٢١). ضمن مقياس أن كل نص منتَج بهذا الشكل يدعم ويقود تاريخ الجماعة وذلك عن طريق تلاعبه بالمعاني الضمنية الكامنة للنص المؤسِّس، فإننا نستطيع أن نقول بأن القراءة التقليدية تسترجع على مستوى الفعالية التاريخية ـ الاجتماعية ما تخسره على مستوى المعرفة النظرية من رهانات تلاعباتها. هكذا ينبثق أمام الفكر الراهن نوع من ممكن التفكير فيه يستحق الأولوية لكنه غالباً ما كان قد طُمِسَ في المماحكات الجدالية ألاّ وهو: كيف يمكن تفسير (وعند الاقتضاء تجاوز) المنافسة المتكررة بين براغماتية أو تجريبية العقل الديني الذي يدعي الانتساب إلى معرفة متعالية لا تمسّ، وبين منهجية ونظرية العقل العلمي الحديث الذي يتابع مشروعه من أجل تكوين معرفة إيجابية خاضعة لعودة نقدية باستمرار على ذاتها؟

إن العقل الديني لا يبالي بذلك بل يتابع طريقه الإكراهي القسري والضابط والمتفجر في خطاباته النظرية ولكن الخاضع والعاجز والانتهازي على مستوى الواقع: هكذا يبدو لنا بشكل خاص في الخطاب الاسلامي الشائع المشترك الذي يحتج ويثور ضد «محترفي الغزو الفكري»، وضد أنواع الهدم المتضاعفة التي سببتها التكنولوجيا والامبريالية والاقتصاد الحديث، وضد إحداث القطيعة مع النظام التثقيفي وحتى مع الممارسة الدينية التي بدونها لا يبقى من الإسلام إلاّ اسمه... هكذا يبدو لنا هذا العقل عندما يعيد التأكيد بعنف على مهمته في امتلاك الحقيقة الكلية والكونية، وعندما يدعو إلى الاصلاح الجذري للأفكار والأخلاق والأنظمة السياسية والاقتصادية. هكذا يضاعف من الآمال الجماعية والنداءات التي تتحلى بميزة التجييش الضخمة التي كانت خاصة بالنزعة المهدوية والتبشيرية القديمة، وخصوصاً عندما تستند هاتان النزعتان إلى الوسائل الحديثة في الضبط الاجتماعي (من وسائل اعلام وغيرها والتحيين التاريخي التي هي مع ذلك مستوردة ومرغوبة ضمنياً ومستغلّة بكثافة، ولكنها مدانة صراحة بمجرد أن يحاول الفكر الجاد والدقيق تطبيق الروح العلمية التي أنتجتها على المجال الديني(٢٢).

إن الخطاب الاسلامي المشترك والشائع يشغِّل عدة مبادىء أخرى وعدة مسلمات وفرضيات منطقية ـ سيانتية لا ينبغي خلطها مع تعابير الايمان والشهادة(٢٣). تستمر هذه المبادىء في توجيه كل قراءة للقرآن اليوم. كنت قد أوضحت آلية العمل التوجيهي لهذه المبادىء في أمكنة متعددة.

(*) يقصد أركون أن استشهاد المسلم المعاصر بآية قرآنية لدعم موقفه تجاه حالة خاصة بالعصر الراهن يفترض ذهنية أسطورية تعترف بالمطابقة والانسجام بين الحالة الأولية التي قيلت فيها الآية وبين الحالة الجديدة الراهنة.

وكنت قد ألححت أيضاً على ضرورة ربط النظام المعرفي المتشكل بهذه الصيغة منذ العصر الكلاسيكي ليس بصلاحية ابستمولوجية استثنائية ولا بتجذّر انطولوجي منقطع النظير ومتفوق على كل ما عداه، وإنما باستمرارية ودوام الشروط الاقتصادية ـ الاجتماعية والسياسية التي لا يزال يمارس فيها الفكر العربي ـ الاسلامي[٢٤] (هذه الشروط غير ملائمة لإنتاج فكر علمي، جاد ومسؤول).

II ـ معطيات الاستشراق وحدوده

هل أبان الاستشراق عن معاداة زائدة للتقاليد إلى الحد الذي يؤكده حراس الأرثوذكسية الاسلامية؟ وهل كسر بعض الأقفال والقيود، أم أنه اكتفى بتطبيق المبادىء والمناهج والتساؤلات المشتركة التي استخدمها البحث الجامعي في الغرب ما بين عامي ١٨٥٠ و١٩٦٠ تقريباً على القرآن؟

سوف أنطلق، كما في السابق، من المخطط الذي اقترحه أ. ت. ويلش في رأس مقالته في انسيكلوبيديا الاسلام (مادة: قرآن).

أ ـ علم أصول الكلمات والمرادفات.
ـ الأصل القرآني والاستخدام القرآني.
ـ المترادفات في القرآن.

ب ـ محمد والقرآن.

ت ـ تاريخ القرآن بعد عام ٦٣٢م.
ـ «جمع» القرآن.
ـ نسخ الصحابة ودفاترهم.
ـ تقويم النص والقراءات القانونية.

ث ـ البنية.
ـ السور وعناوينها.
ـ الآيات.
ـ البسملة.
ـ الحروف السرية الغامضة (من مثل كهيعص، الخ).

ج ـ التسلسل الزمني للنص.
ـ المراجع والتلميحات التاريخية في القرآن.
ـ التأريخ التقليدي للمسلمين.
ـ تأريخ المستشرقين.

ح ـ اللغة والأسلوب.
ـ لغة القرآن.

- المفردات الأجنبية.
- القافية واللازمة المتكررة.
- صيغ تصورية وحكايات تعلدية.

خ - الصيغ الأدبية والموضوعات الأساسية.
- القَسَم والصيغ المقاربة.
- مقاطع - «علامات» (أو آيات).
- مقاطع - خطابات.
- حكايات.
- تنظيم.
- صياغات شعائرية.
- صيغ مختلفة.

د - القرآن في حياة وفكر المسلمين.

ذ - ترجمة القرآن.
- العقيدة الأرثوذكسية.
- الترجمات.

نلاحظ أن المؤلف قد قرأ واستغل بشكل تام كل الأدبيات الاستشراقية المتعلقة بالموضوع (موضوع القرآن). إن ما يدهشنا هنا هو لجوء المؤلف المستمر إلى الوثائق والمراجع القديمة وإهماله الكبير للإنتاج الاسلامي المعاصر زمنياً ولكن السكولاستيكي (المدرسي) إبستميائياً. إن النتائج المكتسبة خلال قرن وأكثر من البحث قد عرضت بوضوح وإيجاز إلى درجة أن المقالة المذكورة تقدم موازنة نقدية ونقطة استناد من أجل انطلاقة جديدة أو من أجل طرح تساؤلات معطموسة ومخفيّة حتى الآن من قبل كلا المنهجيتين: الاستشراقية والاسلامية التقليدية.

إن مخطط العرض هذا يذكرنا بمخطط كتاب الاتقان الذي استشهد به المؤلف هنا كما جرى عليه الحال في معظم أعمال المستشرقين. نلاحظ أيضاً وجود ذلك الاهتمام أو الهمّ الذي رأيناه عند السيوطي والذي يتركز في وصف وجرد المعارف والمشاكل المتعلقة بالصيغ التي اتخذها الوحي في المصحف أو النص النهائي. هكذا نبقى خارج النص نفسه وعلى السطح عندما نقوم بتحرٍ يخص فقط المفردات والشكل والبنية النحوية والأسلوب. تبدو المقاربة الشكلية أكثر وضوحاً عندما يطرح المؤلف تساؤلات بخصوص الحروف السرية المجهولة (آلم، كهيعص، الخ)، وبخصوص تقطيع الآيات ونظام السور وطولها وعناوينها، ثم بخصوص وجود البسملة أو عدم وجودها. نلاحظ أن المؤلف قد تعرض للصيغ الأدبية والموضوعات الأساسية في الفقرة ذاتها. ولكن حتى في مقالة مكتوبة للموسوعة فإنه يحق لنا أن نتوقع بخصوص موضوع كهذا عرضاً أكثر دقة وخصوصاً أكثر حداثة فيما يتعلق بشكل التعبير وبشكل وجوهر المضمون. يبقى الأمر هنا، على العكس، ضمن تصور النقد الأدبي التقليدي الذي يفصل اللغة عن الأسلوب ويفصل الأشكال الأدبية عن الموضوعات. تتخذ هذه الملاحظات كل أهميتها ودلالاتها عندما سنشير بعد

قليل آفاق البحث الحالي ومنظوراته ونطرح منهجيتنا. ولكن ينبغي ألاّ يمنعنا ذلك من الاعتراف بمعطيات المنهج الفللوجي ومكتسباته الإيجابية التي لا ريب فيها.

بقَدْر ما ينزع التفسير الإسلامي والتنقيب الاسلامي الصفة التاريخية عن كيفية تشكل المصحف ويطمس المشاكل المتعلقة بذلك، وبقدر ما يسبغ التعالي على مضمونات النص النهائي، بقَدَر ما يهتم التنقيب الاستشراقي كلياً بالمعطيات الايجابية الواقعية لتاريخ القرآن فيما بعد ٦٣٢م، وينشغل بمسألة السياق اللغوي والتاريخي للآيات(*). إن التعارض بين وجهتي النظر هاتين جذريٌ وحاد، ولا يمكن إقامة أي جسر أو صلة وصل بينهما[٢٠]. هذا في حين أن المقاربة المتبعة في قراءاتنا (التي ستجيء) تهضم وتتمثل في آن واحد الإلحاح أو البعد التيولوجي للمؤمنين والإلزام الفللوجي للمؤرخ الايجابي المهتم بالوقائع (ولكن ليس الوضعي) والمنظور التوضيحي لعالم الأنتربولوجيا والضبط النقدي للفيلسوف. ليس مدهشاً والحالة هذه أن يكون المسلمون قد رفضوا دوماً ـ وغالباً دون أي تفحص جاد للأسف ـ المساهمات الأكثر تثقيفاً وفائدة للمستشرقين.

كانت لنولدكه الميزة الكبرى في أنه أدخل للمرة الأولى منذ القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي السؤال الذي لا مفر منه والخاص بالتاريخ النقدي للنص القرآني. فعل ذلك في مؤلفه الضخم: *Geschichte des Qorâns* الذي طبع ونقح من قبل ف. شوالي *(Die Sammlung des Qorâns, 1919)* وج. براجستراسير وس. بريتزل *(Die Geschichte des Korantexts, 1938)*. لم يلق هذا الكتاب حتى الآن مترجماً ينقله إلى العربية، مما يعطي فكرة عن المجال المستحيل التفكير فيه والمفروض من قبل العقل الأرثوذكسي. إن أعمال أ. جيفري ور. باري وريجيس بلاشير تظل ضمن الخط الفللوجي والتاريخاني الذي رسمته المدرسة الألمانية. حديثاً، راح ج. بيرتون في كتابه: **جمع القرآن** (كمبردج ١٩٧٧) وج. وانزبروف في كتابه: **دراسات قرآنية: مصادر ومناهج تفسير الكتابات المقدسة** (أوكسفورد ١٩٧٧)(**) يغنيان النقاش ولكنهما انتهيا إلى نتائج متعاكسة كلياً[٢١]. على الرغم من ذلك نجد عند هذا المؤلف الأخير وعند هـ. بيركلاند أن التحليلات الفللوجية قد أكملت بواسطة التحليل الخاص بالنقد الاجتماعي Sociocritique. (أي المزاوجة بين النقد الاجتماعي والنقد الفللوجي). نجد عندهما أن مشاكل الصحة (صحة النصوص) تصبح وقائع اجتماعية ـ ثقافية ذات دلالة ومغزى تعرِّفنا على كيفية اشتغال الذات على نفسها في كل «وسط متعصِّب»[٢٢]. هذا الوسط يواجه أوساطاً أخرى منافسة، ولكن نجاحه السياسي يحوِّل حقيقته الجدالية والظرفية والاعتباطية إلى حقيقة متعالية أرثوذكسية. هكذا تثار الأحاديث وتُستحضَر طبقاً لحاجات اللحظة والوسط مشفوعةً بإسناد متغير لن يستقر قبل القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي. إن هذا العمل الذي ينجزه في كل مرة نخبة من الفقهاء قد

(*) هذا الفرق أساسي بين المنهجية الاستشراقية الكلاسيكية وبين المنهجية الاسلامية التقليدية السائدة التي تحتقر معطيات التاريخ.

(**) الكتابان المشار إليهما هنا (منشوران في كمبردج ١٩٧٧) هما:

(1) The Collection of the Coran.

(2)Qur'ânic Studies: Sources and methods of Scriptural inter pretation.

أدى، كما رأينا، إلى تحديد وتثبيت منطقة الممكن التفكير فيه (Le pensable) بالنسبة إلى مجموع الحركات والجماعات التي تنتسب إلى القرآن[٢٨]. وبالتالي تثبيت المجال الشاسع اللامفكر فيه أو للمستحيل التفكير فيه حتى يومنا هذا.

إن المشكلتين الأكثر أهمية واللتين تناولتهما القراءة الفللوجية هما التسلسل الزمني للسور والآيات، ثم ترتيب و«تنظيم» مجموع عبارات ونصوص الوحي[٢٨]. كان الفقهاء التيولوجيون قد انشغلوا كثيراً بالمشكلة الأولى وذلك بسبب احتياجهم لكي ينجزوا الأحكام الشرعية إلى التحديد الدقيق للترتيب الزمني للآيات التي تعالج الموضوع ذاته (موضوع الخمر مثلاً). إن الأمر لا يخص هنا إذن وجهة نظر تاريخية محضة أو اعترافاً بالتاريخ. كان ج. بيرتون قد حاول تبيان كيف أن الفقهاء يستطيعون أن يشوشوا الحقيقة التاريخية وذلك عن طريق تلاعبهم بالأحاديث وتوجيهها في الاتجاه الذي يريدونه أو يبحثون فيه[٢٩]. هذا يبيّن إلى أي حد يبدو ضرورياً أن نستعيد أدبيات أسباب النزول والناسخ والمنسوخ والأحاديث التي استشهد بها دعماً للتفاسير المختلفة من أجل أن ندرسها من جديد ونعيد كتابة التاريخ الحقيقي للنص القرآني. لا نزال نعيش حتى الآن على فكرة أن كل سورة ترتبط بوحدة نصية أصلية يمكن وصفها بالمكية أو بالمدنية. إن الحقيقة أكثر تعقيداً من ذلك بكثير، وينبغي على التفحص استخدام معايير شكلية (من نَظْم وبنية نحوية ومفردات) وموضوعاتية وتاريخية من أجل كشف وحدات نصية أخرى في داخل السورة المركبة. هكذا نلاحظ إذن أن عمل ر. بلاشير الذي استخدم أعمال سابقيه يبقى ناقصاً جداً. من الممكن أن نذهب إلى أبعد مما ذهب إليه فيما يخص مسألة الترتيب الزمني للنزول ومسألة تفسير الآيات المنقولة في المصحف الرسمي الناجز(*). إن ضياع المخطوطات والمؤلفات الحاسمة لا يزال يمنعنا للأسف من التوصل إلى نتائج أو حلول نهائية[٣٠]. ولكن الفكر الاسلامي الذي يحرص كل الحرص على قراءة القرآن «غضاً كما أنزل» لا يستطيع أن يتجاهل زمناً طويلاً الخصوبة الكبرى للتحري التاريخي والبحث التاريخي. أو أنه لا يستطيع أن يتجاهل ذلك إلى الأبد.

من المهم أن نوضح الرهانات الحقيقية لهذا التحري الاستشراقي الفللوجي من أجل أن نوقف ـ إذا كان ذلك ممكناً ـ المجادلات العقيمة غير اللائقة التي يوجهها المسلمون للمستشرقين الفللوجيين[٣١]. إننا لا نقصد من ذلك إلى تسفيه المواقف والمعارف المرسّخة من قبل تراث قديم، ولا إلى إرضاء الفضول العلمي في معرفة الترتيب الزمني لنزول الآيات والسور. هذا شيء قليل الأهمية بحد ذاته. إن الرهانات التي لم يعرها الاهتمام الكافي أولئك الباحثون المشغولون فقط بـ «تجميع الوقائع» هي لغوية وتاريخية وقانونية وتيولوجية وفلسفية. وهذا ما يمكننا البرهنة عليه عن طريق الآية ١٢ من سورة النساء، والآية ١٧٦من سورة النساء أيضاً(**). كانت هاتان الآيتان

(*) المقصود بالمصحف الرسمي الناجز ذلك النص النهائي المعروف للقرآن، والذي لم يتم التوصل إليه دفعة واحدة كما تتصور جماهير المسلمين، وإنما حصل الإجماع حوله من قبل الفرق الاسلامية الأساسية (من شيعة وسنة) بعد صراع طويل لم ينته نهائياً إلاّ في القرن الرابع الهجري.

(**) الآيتان المذكورتان هما: ولكم نصف ما ترك أزواجكم إن لم يكن لهن ولد فإن كان لهن ولد فلكم الربع مما تركن من بعد وصية يوصين بها أو دين ولهن الربع مما تركتم إن لم يكن لكم ولد فإن كان لكم ولد فلهن الثمن مما=

قد حظينا بدراسة ممتعة[٣٢]. لن أتبع المؤلف في كل نتائجه التي يبدو واثقاً منها أكثر مما ينبغي، والتي هي في رأيي سابقة لأوانها. ولكنني سوف أؤكد على الأهمية الاستكشافية لكل دراسة تحليلية توازن بين القصص والحكايات التي أوردها الطبري في تفسيره خصوصاً. أقول توازن بينها وتقارعها بعضها بالبعض الآخر لاستخراج الحقيقة عن طريق المقارنة.

تعالج الآيتان المذكورتان مسألة الفرائض (الميراث). إن جزء الآية ١٢ الذي يبتدىء بـ : وإن كان رجلٌ وينتهي في آخر الآية، كان قد أحدث انقساماً بين المفسرين إلى حد أن الطبري قد كرّس له سبع صفحات. كما كان قد استحضر سبعاً وعشرين شاهداً من أجل أن يضيء معنى كلمة كلالة المستخدمة مرتين فقط في كل القرآن (المرة الأولى في الآية ١٢ والمرة الثانية في الآية ١٧٦ من سورة النساء بالذات). هكذا نجد أن المسألة الأولى المطروحة هي مسألة لغوية وسيمانتية تخص كلمة كلالة، ثم هي أيضاً مسألة نحوية ـ تركيبية تخص عبارة: وإن كان رجلٌ يورث كلالة أو امرأةٌ (قراءة قُبِلت أخيراً)، أو عبارة: يورث كلالة أو امرأة. . . وصية يوصي بها (بدلاً من يوصَى التي اعتُمِدت أخيراً). إن التركيبين اللغويين: يورث/امرأة/يوصَى، ويورث/امرأة/يوصي متعارضان. كان د. س. باور قد بيّن جيداً كيف يقوّي الطبري القراءة «الأرثوذكسية» ويدعمها وذلك إذ يتناسى أن يورد أثناء شرحه للآية (١٢) حكايات مهمة ذكرها فقط بمعرض شرحه للآية (١٧٦). هذا في حين أنه يحيل القارىء إلى الحلول التي أعطاها سابقاً أثناء تفسيره للآية (١٢).

هذا فيما يخص الرهان اللغوي. ولكن الرهان التاريخي لا يقل عنه أهمية. ينبغي أن نطرح هذا السؤال: كيف وضمن أي وسط اجتماعي راحت القراءة المقبولة تتغلب على يورث ويوصي اللتين هما من ضمن المتغيرات والحلول الممكنة؟ تتخذ هذه المسألة أهمية قصوى بسبب أنها تخص قضية الميراث وانتقاله إلى خارج النسل الذكري. لقد كانت القراءة المرفوضة تتيح للميراث أن ينتقل إلى نسل النساء وخصوصاً إذا ما أعطينا كلمة كلالة معنى الكنة أو الخطيبة. لذا نجد من الضروري أن نرجع إلى نظام الميراث السائد في الجزيرة العربية في زمن النبي لكي نقارنه بالأنظمة السائدة في الأوساط العراقية والسورية في القرن الأول الهجري. عندها نستطيع أن نعرف فيما إذا كان المشرِّعون الأوائل قد قرأوا الآية ضمن المعنى الذي يتوافق مع نظام النسب الأبوي الصارم[٣٣] (أي تركيز العرب على النسل الذكري). ليس ضرورياً تقديم جواب نهائي على هذا التساؤل المطروح من أجل أن نتبين الرهان التيولوجي والفلسفي الخاص بالتنقيب والبحث الفللوجي. فمن الناحية التيولوجية سوف نصطدم بتلك المناقشة الخطيرة المتعلقة بخلق

= تركتم من بعد وصية توصون بها أو دين وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث من بعد وصية يوصى بها أو دين غير مضار وصية من الله والله عليم حكيم [النساء. آية (١٢)].

يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة أن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها إن لم يكن لها ولد فإن كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك وإن كانوا إخوة رجالاً ونساء فللذكر مثل حظ الانثيين يبين الله لكم أن تضلوا والله بكل شيء عليم (آية ١٧٦).

القرآن التي كانت قد طمستها الأرثوذكسية السكولاستيكية. فبما أن كلام الله منقول بلغة عربية يستخدمها الناس العاديون في المجتمع، فإن القراءات المنحرفة والأيديولوجية المناقضة للقصد الأولي هي دائماً ممكنة الحصول. وأما من الناحية الفلسفية فإننا لن نستطيع أن نتجنب صعوبات كبرى عديدة. منها أن هدف التعالي الذي يغذيه الوحي والمكرَّر باستمرار في الشهادة قد شُوِّه وأُبطل تماماً من قبل الضرورات الملحة للوجود الاجتماعي ـ التاريخي. يحدد هذا الوجود للدين وظائف الضبط والتنظيم والتسويغ والتقديس، ولا ينبغي خلط ذلك بالتحديدات المثالية والطموح للمطلق والبحث عن الكمال، أو باختصار بالدينامو الروحي للأديان. ينبغي إذن ألّا يغيب عن بالنا بأن كل التصورات وعمليات تحريف الواقع وتنكيره تحدد وتشرط المخيال الاجتماعي إلى درجة أنها تلعب دوراً في إنتاج المعنى والتلاعب به واستهلاكه أكثر أهمية وحسماً بكثير من اليقينيات المزعومة التي ينجزها العقل بواسطة فعالياته التحليلية المنطقية. نقصد بهذه الفعاليات التحليلات النحوية والسيمانتية والأسلوبية وتركيب القصص التي تقدم الحقيقة المنقولة في زمان يتجاوز كل الأزمان (زمن الوحي)، ثم القياس واستنباط الأحكام الخ . . .»[٣١].

هكذا نجد أنفسنا وقد ابتعدنا كثيراً عن المناقشات الشكلية والأكاديمية الباردة لكي لا نقول السكولاستيكية والمدرسية التي يقدمها أ. ت. ويلش في مقالته التي تهمل إبراز المنهج الفللوجي كمرحلة أولى لازمة، وكنقطة استناد وواسطة من أجل التوصل إلى أفق اكثر انفتاحاً وغنى باستمرار وليس كمرحلة أولى وأخيرة. بقي علينا أن نوضح على ضوء كل ما قلناه سابقاً كيف يمكن أن تكون منظورات الدراسات القرآنية اليوم، أو كيف ينبغي لها أن تكون.

منظورات وآفاق

لكي أتيح للقارىء مجال المقارنة المنهجية مع العلم الاسلامي والتنقيب الاستشراقي فسوف أقدم بدوري الخلاصة التالية:

أ ـ استكشافات تزامنية (Exsporations Synchroniques)

I ـ) المكانة اللغوية للخطاب القرآني:

١ ـ ١) كلام، منطوق، نُطْق، خطاب، نص.

١ ـ ٢) خطاب قرآني، النص الرسمي الناجز (المصحف)، النصر المُفسَّر.

١ ـ ٣) البنى الإيقاعية أو صيغة التعبير.

١ ـ ٤) البنى التركيبية النحوية:

١ ـ ٥) المفردات: الشبكات المعجمية: أنظمة الدلالة، التحديدات والمعاني، علم المعاني البنيوية.

١ ـ ٦) البلاغة: التنظيم المجازي للخطاب القرآني.

١ ـ ٧) محاولة لتحديد شتى أنواع الخطاب القرآني: كالخطاب البنيوي، والخطاب السردي

والتشريعي وخطاب الحكمة وخطاب التسبيح والخطاب الشعائري العباديّ. هذه الأنواع موجودة كلها في القرآن.

II) تحليلات سيميائية: أشكال المضمون.

III) فضاء التوصيل: دراسة النطق أو التنصيص (أي النطق بالعبارات النصية أو الآيات لأول مرة): النماذج التمثيلية الفاعلة: الفاعل الأول ـ المرسِل ـ الذات (الله): الفاعل ـ المرسَل إليه ـ الذات (محمد) رقم (١). الفاعل ـ المرسَل إليه ـ الذات (البشر) رقم (٢): الناطق المتعالي: مكانة المتلقي (متلقي الآيات).

II ـ ٢) جرد الشيفرات الثقافية وترتيبها الهرمي. موضعة الشيفرات. الانطلاقات الجديدة للشيفرات. نظائر محورية أو موجِّهة. نظائر محكومة أو تابعة (أنظر: القصص والشيفرات الثقافية في مقامات الهمذاني والحريري. دكتوراه دولة. باريس الثالثة ١٩٨٢. السيد أ. كيليتو).

II ـ ٣) مبنى الحكاية (القصة) ووظائفها، أو آليات إنتاج المعنى وإعادة إنتاجه، التنظيم المنطقي ـ السيمانتي للقيم، سلطة القصة أو الحكاية السردية.

II ـ ٤) رمز، علامة، مفهوم، كلمة: كل مستويات تظاهرات الدلالة.

III) تحليلات اجتماعية ـ نقدية (سوسيوكريتيك)

III ـ ١) العملية الاجتماعية المتتابعة للنطق والتنصيص وتشكيل النص.

III ـ ٢) الخصومات الاجتماعية والانقسام الثنائي للخطاب (مؤمن/كافر).

III ـ ٣) مجموعات أو جماعات بشرية في طور الانبثاق والظهور (المؤمنون). مجموعات في طور الأفول والتهميش (المشركون) أو «الكافرون» (أنظر بهذا الصدد سورة المائدة). خطاب السلطة والتسلط. استراتيجية الضمّ/والاستبعاد التي تفرض بواسطتها جماعة المؤمنين الجديدة حركية اجتماعية ـ تاريخية انتهاكية ومولِّدة لمعنى ما، ولإجماع حول المعنى الذي يربط منذ الآن فصاعداً الممارسة الأرثوذكسية (أي المستقيمة) (Orthopraxis) بالكلام الأرثوذكسي (Ortholalie) (أي المستقيم والصحيح).

III ـ ٤) القرآن المعاش: الأهمية الاجتماعية المتغيرة للمضامين المستشهد بها؛ مجموعات أو فئات اجتماعية؛ مستويات الثقافة ومدى توسع وانتشار الخطاب القرآني.

III ـ ٥) تحول الديالكتيك [الاجتماعي ـ التاريخي ـ اللغوي ـ الفكري] إلى مراتبية هرمية تمارس دورها على الشكل التالي: المنطق الإلهي ← الكلام الحق المستقيم ← العمل المستقيم (أي العقل الإلهي ينتج الكلام الصحيح الذي ينتج بدوره العمل الصحيح والصالح).

III ـ ٦) سوسيولوجيا التقديس وتحولاته، استراتيجيات التكوين الاجتماعي وخلع القدسية على الأشياء.

III ـ ٧) التعالي، البنى والتاريخ.

IV) تحليلات بسيكولوجية - نقدية (بسيكوكريتيك)

IV - ١) العقلانيّ، اللاعقلاني والخياليّ.

IV - ٢) الوعي الأسطوري، الوعي الديني، اللاوعي الجماعي. القوة التوجيهية أو الموجِّهة للخطاب القرآني، والخطاب القرآني كفضاء للإسقاط العقلي عليه. (انظر الخطاب الصوفي).

IV - ٣) الأطر الفضائية الزمانية أو الزمكانية للتصور والإدراك، تعددية الزمن والطوبوغرافيا الخيالية للعالم.

IV - ٤) أساليب (أو طرق) المعرفة ومستوياتها.

IV - ٥) الطبيعي، الفوق طبيعي، المجهول، الإلهي، المقدّس والدنيوي.

IV - ٦) الوهم والواقع، الخرافي والتاريخي، الأرضي والسماوي، الحياة الدنيا والحياة المقبلة الأخرة، النظام الكوني (نظام الكون).

IV - ٧) الملاك، الانسان، الجن، المذكر والمؤنث، الانسان الحر والعبد، المؤمن، الكافر والفوضوية الجاهلية.

IV - ٨) أنماط الكائن: السلطة، المعرفة، التحرك والممارسة، التملُّك، الإرادة - في الكينونة، الإرادة في عدم الوجود أو الكينونة.

استكشافات تاريخية (تطورية مع الزمن)

I -) اهتمام مجتمعات الكتاب بذاتها واشتغال الذات على الذات.

I - ١) سلطات العقل الإلهي ولغات السلطات البشرية، أو المرور من كلام الله إلى النصوص المفسَّرة حسب المخطط التالي:

كلام الله ← خطاب قرآني ← النص الرسمي الناجز (المصحف) ← النص المفسَّر ← التاريخ الأرضي البشري ← الحياة الأبدية

الشخص الذي يحق له وحده أن يقوم بعملية التأويل والتفسير ↓ هو: المكلَّف = المؤمن فقط ≠

I - ٢) التوتر ما بين: علاقات المعنى/وعلاقات القوة أو ما بين: السيادة كذروة عليا لكل تشريع وتسويغ/وسلطات الهيمنة والتوسع (أي المشروعية العليا المقدسة/والسلطات البشرية القمعية بطبيعتها).

I - ٣) العقل الاسلامي الأكبر والعقول المنافسة: أو التنافس على التقليد والمحاكاة بين الجماعات البشرية المختلفة من أجل استملاك واحتكار السيادة التبريرية العليا وبالتالي السلطة السياسية (انظر التنافس بين السنّة والشيعة والخوارج وكل تفرعاتها من أجل ادعاء الاسلام الوحيد الصحيح وبالتالي من أجل ادعاء الأحقية بممارسة السلطة السياسية).

I ـ ٤) تاريخية فهم الكتاب المقدس (القرآن) أو إنتاجية النص الموحى (أي قدرته على انتاج المزيد من النصوص الأخرى والتفاسير التي استمرت حتى يومنا هذا).

II ـ) التراث الخاص بالكتاب المقدّس والتراثات العرقية ـ الثقافية:

II ـ ١) مفهوم التراث الحي: عندما يستشهد المؤمن بالتراث (أي بالسنة الاسلامية والحديث الذي ينقلها) فإنه يشير بذلك إلى الواقع كما كان قد عاشه الأسلاف المؤسّسون وشرحوه. يبدو هذا الواقع شيئاً يتجاوز التاريخ والثقافات (فوق تاريخي وفوق ثقافي) في نظر المؤمنين. وهذا ما يدعى بتدخل العقل الإلهي في التاريخ. وبهذا المعنى فإنه يميل إلى الحلول محل التراثات المحلية ونسفها تماماً (إلغائها). (المقصود وبالتراثات المحلية كل العادات والتقاليد السابقة على الاسلام).

II ـ ٢) المقاومة التي تبديها التراثات المحلية أو ديالكتيك: الإسلام/الجاهلية، دولة شرعية/ سلطات غير شرعية أو فوضوية ومعارضون.

II ـ ٣) مبادىء قراءة وتفسير التاريخ «الاسلامي»: مشكلة العامل المسيطر أو الحاسم: هل هو السياسي أم الاقتصادي أم الروحي أم الايديولوجي؟

II ـ ٤) انقطاعات مفصلية أساسية، انقطاعات ابستيميائية، عودة العامل الديني.

II ـ ٥) استراتيجيات إلغاء التاريخية التي تقوم بها السلطة العقائدية التيولوجية ثم انتقام التاريخية المحسوسة لنفسها. (تحاول التيولوجيا الدينية تثبيت الأشياء كما هي عليه حتى أبد الآبدين ولكن التاريخ الأرضي المحسوس ينتقم لنفسه عاجلاً أو آجلاً).

منظورات انتربولوجية

I) المجتمعات والثقافات والأديان في الشرق الأوسط القديم. وفي عالم البحر المتوسط. ثم مسألة الاتصال والاحتكاك بالشرق الأقصى.

II) مفهوم الوحي في التراث السامي.

III) مقولات الفكر وموضوعات المعرفة في الوحي التوحيدي (توراة، انجيل، قرآن).

IV) مفهوم مجتمع الكتاب (المقصود مجتمع أهل الكتاب سواء كان قرآناً أم انجيلاً أم توراة).

V) الأساطير والشعائر واللغات والفكر في مجتمعات الكتاب.

VI) تقنيات الفكر، تقنيات الجسد، أساليب الاندماج الشخصي والجماعي في مجتمعات الكتاب.

VII) الخيال أو المخيال واسقاطاته في مجتمعات الكتاب.

VIII) العقل الخطي الكتابي (المستندعلى الكتابة) والعقول السمعية ـ الشفهية في مجتمعات الكتاب.

IX) الاقتصاد والمجتمعات والايديولوجيات.

X) العنف، المقدَّس والدنيوي، العادل والظالم في مجتمعات الكتاب.

XI) الطاهر والنجس، المقدَّس والدنيوي، العادل والظالم في مجتمعات الكتاب.

XII) شروط الانتقال وممارسته من مجتمع الكتاب إلى المجتمع المعلّمن، مشكلة قابلية انعكاس هذا التطور.

ملاحظة: إن مجمل المنظورات الأنتربولوجية هذه تشكل فقط مشروع عمل لبحوث واسعة تُدخِل المثال الاسلامي في دائرتها بدلاً من أن تستبعده وترميه في ساحة الغرابة الشرقية كما لا يزال يفعل حتى الآن الفكر المدعو غربياً وخصوصاً الفكر التيولوجي اليهودي والمسيحي. إن استبعاد الاسلام من ساحة الدراسات العلمية في الغرب دليل على احتقار الغرب للتراث العربي - الاسلامي ورزوح الأحكام المسبقة ضده حتى في الأوساط العلمية، وليس فقط في أوساط الشعب.

فلسفة الظاهرة الدينية

I) الظاهرة القرآنية والظاهرة الاسلامية. استعادة نقدية لكل البحوث والتحريات المنجزة تحت العناوين السابقة.

II) تجاوز المقولات الموروثة عن تاريخ الأفكار من فلسفات شرقية وغربية، وميتافيزيك كلاسيكي وتيولوجيات دوغمائية تمارس عملها كأنظمة ضبط وتحديد واستبعاد وتطبيع وإعادة إنتاج للأفكار والعقائد والقيم...

III) إدخال المثال الاسلامي ضمن الحركة العامة للبحث والتفكير السائد اليوم.

إن القراءة المتأنية لهذا البرنامج الموجز تقودنا بسهولة إلى تبني الملاحظات التالية:

١) من الناحية الابستمياثية: نلاحظ أن التنقيب الاستشراقي أو العلم الاستشراقي المطبَّق على القرآن هو أكثر تضامناً مع الماضي - وإذن مع العلم الاسلامي - منه مع النظام الجديد للمعرفة كما كان قد ارتسم منذ سني الخمسينات والستينات. إن التنقيب الاستشراقي (أو دراسات المستشرقين) إذ يكتفي فقط بتاريخية الوقائع وتسجيلها فإنه يدمر تراثاً حياً متشابكاً ويغذي الشك والريبة ويثير المماحكات بسبب طبيعة منهجه في استغلال المصادر القديمة(*). (بالمقابل فإن المسلمين الذين يستخدمون المنهج ذاته يلعبون لعبة سهلة إذ يطلبون من المستشرقين إيجاد شهادات مكتوبة من التراث تؤيد أفكارهم. لكننا نعرف جميعاً أن هذه الشهادات كانت قد دُمِّرت وحُذِفت من قبل الصراع الحامي للمؤمنين أو من قبل السلطة السياسية في الماضي).

(*) هذا لا يعني أن المؤلف يريد الحذف النهائي للمنهجية الفللوجية. على العكس إنه يرى فيها مرحلة أولى أساسية في البحث لا بد منها، وخصوصاً بالنسبة للتراث العربي الاسلامي الذي يحتاج إلى تحقيق تاريخي ولغوي لا يزال يعوزه بشدة. ولكن ينبغي عدم التوقف عند هذه المرحلة المبدئية، وإنما يجب تجاوزها إلى المرحلة الثانية التي تتمثل في تطبيق مناهج العلوم الانسانية الحديثة على [illegible]

٢) إن هذا البرنامج الموجز يتيح لنا أن نقيس مدى اتساع اللامفكَّر فيه (L'impensé) ليس فقط في الفكر الاسلامي، وإنما أيضاً في الفكر الغربي الأوروبي الأكثر تقدماً. نجد تقريباً أنه لم يُعالَج أي فصل من الفصول المذكورة في عناوين هذا البرنامج ضمن المنظور الذي نستهدفه لا من قبل علم الاسلاميات (الاستشراق) ولا من قبل العلوم الاجتماعية للأديان. للبرهان على ذلك تكفي مراجعة أرشيف العلوم الاجتماعية للأديان في المركز القومي للبحث العلمي في فرنسا. إن الفكر الديني الذي لا يزال سجين الإكراهات التيولوجية التقليدية يستمر في حراسة حدود المستحيل التفكير فيه. هكذا يبدو أن دمج الظاهرة القرآنية والانجيلية والتوراتية كظاهرة وحي يبقى شيئاً مستحيلاً التفكير فيه بالنسبة لكل تراث بإزاء التراثين الآخرين(*). (المقصود أن اعتبارها كظاهرة مادية قابلة للدراسة والتحليل كبقية الظواهر الطبيعية والتاريخية لا يزال شيئاً مستحيلاً التفكير فيه بالنسبة لليهود والمسيحيين والمسلمين لأن كل طائفة تريد الحفاظ على مواقعها تجاه الطائفتين الأخريين).

٣ ـ من الناحية الاستراتيجية: إن إنجاز برنامج واسع وملحاح كهذا البرنامج يتطلب، كما كنا قد أعلناه سابقاً حرية في التفكير والكتابة والنشر لا تستطيع حتى الآن أن تضمنها أو تتكفل بها المجتمعات الاسلامية المعاصرة. لهذا السبب فإن البرنامج يدخل في حسابه كل المواقف والممارسات الثقافية والآفاق الفكرية والرأسمال الرمزي والكتابات والتراثات الشفهية التي ترتبط بها هذه المجتمعات. إنه يعيد توظيف واستثمار هذه الكلية التراثية في مشروع للمعرفة الاسترجاعية والمحرِّرة والنقدية والخلاقة في آن معاً. ذلك لأننا نهدف إلى تشكيل معرفة مفتوحة على المكتسبات الايجابية للماضي، ومنتبهة لفتوحات الحاضر ووعود المستقبل. إنها معرفة معادية للخداع والأسطرة والأدلجة والتقديس، كما أنها تناضل دائماً من أجل تطابق أكثر وضوحاً ما بين الواقع والعمل (الممارسة) والقول.

سوف تكون هذه المعرفة بمستوى مشروع تحرير الوضع البشري، هذا المشروع الذي صمّمه الأنبياء وطوروه، ثم استعادته فيما بعد وعدّلته (هل نجرؤ أن نقول: وسعته وأخصبته؟) الحركات الثورية الحديثة. ينبغي التفكير بكل شيء: بالأزمات والتراجعات والتقدم إلى الأمام والنسيان والدمار والكتب والتشويه والاستلاب والقمع والتحرير والأمل واليأس والانتصار على الجهل والجوع والاستعباد والموت... كل هذه الأشياء تنبغي دراستها وتحليلها من قبل العقل الذي لا ينبتر عن المطلق الحي الذي تشهد عليه تراثات كثيرة، ولا عن الوضعية المحسوسة للتواريخ والمجتمعات والبيولوجيا والعالم.

٤ ـ من الناحية المنهجية: إن لحظات البحث الأربع مترابطة وتهدف إلى تكوين رؤيا متماسكة

(*) يريد أركون بهذا الكلام تدمير الحدود والجدران التيولوجية الكبرى التي تفصل بين الأديان التوحيدية الثلاثة. فمن الواضح أن كلاً منها يعتبر نفسه الحقيقة المطلقة وأن الدينين الآخرين قد شوها الوحي أو زيفاه. وهكذا يستمر حوار الطرشان حتى اليوم في الندوات الخاصة بالحوار الاسلامي ـ المسيحي مثلاً، حيث يؤكد كل طرف للآخر عن «محبته له وتقديره لعقيدته»، ثم تنفض الندوة ويرجع كل منهما إلى قواعده سالماً أو يوصي جماعته سرياً بالمزيد من التمسك بمواقفهم لأن الآخرين لا يوثق بهم!!...

عن واقع معقد متغير، ولكن معاش بشكل كلي لا يتجزأ من قبل كل فرد وكل مجتمع. عملياً نجد أنه لا مفرّ من التخصص، ولكن ينبغي على المفكرين الشموليين أن يعيدوا إقامة الروابط المنقطعة والتمفصلات والاستمراريات التي تخفى على المتخصصين. وأن يعيدوا تشكيل الرؤيا الكلية التي توجه المصائر والأقدار. إن برنامجنا الموجز ليس إلاّ تعبيراً عن الحركيّة القصوى والاستراتيجية المتحركة في كل الاتجاهات والتعقيد السيمانتي والسيميائي للخطاب القرآني. وسوف نقطع وشائج هذه الحيوية الموحَّدة والمتنوعة في آن، إذا ما اكتفينا بتفحص الجوانب المعزولة والوحدات اللغوية الصغيرة فقط (من آيات ومقاطع متفرقة وسور معزولة عن الحالة الاجتماعية الأولية التي قيلت فيها، وذلك من أجل استخدامها كحجج وبراهين لتأييد هذه المقولة أو تلك أو هذا الموقف أو ذاك). إحدى مزايا كتاب الاتقان تتركز في أنه قد جمع معظم العلوم والمناهج المتعلقة بالقرآن. إن برنامجنا ليس إلا تكملةً وتجديداً لبرنامجه.

٥) إذ نستعين بالعديد من العلوم والمناهج القديمة والحديثة معاً فإننا نهدف إلى تجاوز الصرامة النظرية والنزعة الاختزالية التي تلام عليها علوم الإنسان والمجتمع. نريد ألا نكتفي بمجرد الفضول الموضوعاتي (thématique) لمؤرخ الأفكار، وهوس التفسير الكلاسيكي بحرفية دلالة الكلمات والبحث عن معانيها الأصلية فقط. كما ونهدف إلى تجاوز الشكلانية المجردة للبنيوية وانغلاقية علم العلامات الذي يفصل الأشكال المنطقية - السيمانتية للدلالة عن الشروط البسيكولوجية - الاجتماعية لإنتاجها وطريقة ممارستها واشتغالها. ونريد أن نتجنب أيضاً النسبوية الاختزالية أو النظرة الاتنوغرافية المخصَّصة للثقافات «الأخرى»(*). ثم نريد أن نتجنب أخيراً المنطقية المحلية والتقسيمات الاعتباطية للفلسفة والتيولوجيا الكلاسيكية... إن موقعنا المعرفي القلق هذا يفسّر السبب في أن أياً من الدراسات السبع المتضمنة في هذا الكتاب لا تستنفد الموضوع المثار(**). إننا إذ نحافظ على المظهر المتردد والمتسائل والمتمهل للبحث فإننا نتخذ بذلك قراراً منهجياً وابستمولوجياً فرضه علينا في آن معاً تعقّد الموضوع المدروس وتأخر الدراسات في هذا المجال (مجال الاسلاميات) وقلة المصادر والوثائق ونشوب المعارك النظرية والمنهجية داخل كل علم.

(*) يقصد أركون بذلك منهج علماء الاتنولوجيا الغربيين الذين ينظرون لثقافات الشعوب الأخرى غير الأوروبية بنوع من التعالي، وانطلاقاً من مبادىء ومسلمات العقلية المركزية الأوروبية. وهو يدعو المستشرقين الغربيين إلى التخلي عن «حيادهم» الظاهري بحجة أن المجتمعات التي يدرسونها ليست مجتمعاتهم، ويدعوهم إلى الانخراط العلمي والابستمولوجي الكامل في عملية فهم وتحليل مشاكل كل المجتمعات التي اختاروا تركيز بحوثهم عليها. ثم يتساءل: لماذا يطبقون حتى الآن المنهجية الاتنوغرافية القديمة على الثقافات الأخرى ولا يطبقونها على ثقافتهم هم بالذات؟ لماذا هذا التمييز العنصري منهجياً...؟

(**) لا يمكن لأية دراسة مهما تكن دقيقة وعلمية أن تستنفد الموضوع المدروس. ولذا يشدد الباحث هنا على الصيغة الاشكالية للبحث، إذ أن هدفه يتمثل في طرح الأسئلة الصحيحة أكثر مما يتمثل في إيجاد حلول.

٦ ـ لو لم نتخذ هذا الموقف التعددي منهجياً لكنا طمسنا إحدى خصائص القرآن الأساسية ألا وهي: قابليته لأن يعني(*)، أي لأن يعطي معنىً ما باستمرار ويولِّد هذا المعنى.

ولو أننا استبدلنا بذلك معنىً نهائياً، ناجزاً أو «موضوعياً»، لكنا فعلنا ككل تلك القراءات العديدة الممارَسة سابقاً والمبجّلة دائماً. هناك مثلاً التفسير الكبير لفخر الدين الرازي الذي يلجأ إلى قراءات عديدة ولكنه يصفُّها الواحدة إلى جانب الأخرى دون أن يمارس مراجعة نقدية لكل منها. نجد عنده القراءة المعجمية اللفظية والقواعدية، ونجد القراءة الإسقاطية الوجودية الممارسة بواسطة القصص، ونجد القراءة القانونية التشريعية والقراءة الفلسفية «والعلمية» (بمعنى أنه كان يلجأ إلى المعارف العلمية المتوفرة في عصره). كما ونجد القراءة التيولوجية والقراءة الأدبية (= الاعجاز، البلاغة). فيما يخصنا نحن المعاصرين نجد أن تفسيراً كهذا يعتبر أكثر امتاعاً وأهمية في دراسة إمكانية القرآن على أن يعني ويولد المعنى ضمن سياق تاريخي واجتماعي وثقافي جد مختلف عن السياق السائد في الجزيرة العربية زمن النبي، منه على أن نبحث فيه عن تأويلات أو تفسيرات مأذونة أو مرخَّصة لكلام الله. لهذا السبب نرى أن مجموع التفاسير المتراكمة عبر التاريخ وحتى الآن دون أي تمييز بين المدارس أو الطوائف الاسلامية ينبغي أن تخدمنا من أجل استكشاف الخيال الاسلامي والعقل الاسلامي، أكثر مما تخدمنا في التقاط المعنى الوحيد الذي يعتقد المؤمنون بأنه كان أقرب منالاً للأجيال الماضية. إنهم يظنون أن هذه الأجيال كانت قد نجت من الإكراهات التاريخية الخاصة بكل عمل تفهمي(**). (أي يعتقد المؤمنون التقليديون بأن هناك معنى وحيداً ونهائياً للقرآن وأن الأجيال الماضية من الأسلاف كانت أكثر قدرة على التوصل إليه من جيلنا الحالي).

٧ ـ من الواضح أن الاستراتيجية المعرفية المشكَّلة هكذا والممارسة بحذر وعدم تهور تغيِّر وتقلب كل الجهاز الابستيميائي للفكر الكلاسيكي في كل الثقافات بما فيها الثقافة الغربية. إن الذات السيدة الكفوءة المعظَّمة (أي الإنسان) المستندة على كلام الذات الكبرى المتعالية (أي الله)

(*) أي قابليته لتوليد المعنى وللإيحاء: *Son aptitude à signifier*. من الواضح أن أركون يستفيد هنا من أحد أهم دروس النقد الجديد في فرنسا ألا وهو: القراءة التعددية للنص، أو تعددية معنى النص، هذه الفكرة الغالية جداً على رولان بارت.

(**) يسبغ المؤمنون التقليديون عادة نوعاً من التقديس على الأجيال الماضية والشخصيات الفكرية والتيولوجية السابقة. وهم يظنون بأن تلك الأجيال كانت أقرب إلى الحقيقة من جيل اليوم. لأنها أولاً كانت أقرب إلى عصر الرسالة، ولأنها ثانياً كانت «فوق» الحزازات والتناحرات والإكراهات المادية والتاريخية والسياسية. ولكن التفحص الدقيق يبين أن هذا الكلام ليس إلاّ وهماً وتصوراً أسطورياً، وأن أجيال الأمس قد تعرضت لضغوط وإكراهات مذهبية ومادية وسياسية لا تقل أهمية عن الضغوط التي يتعرض لها جيلنا اليوم، وكل جيل. يضاف إلى ذلك أن النقد الحديث (= النقد الأدبي والنقد الفكري) لم يعد يؤمن بفكر المعنى النهائي والأخير للعمل الأدبي أو الفكري أو الديني. إن هذه الفكرة أسطورة سيطرت على أجيال المفسرين الكلاسيكيين وعلى النقد الأدبي التقليدي حتى وقت قريب، ولكنها لم تعد صالحة أبداً اليوم.

تعتقد أنها تتكفل بمسؤولية فهم محلية الواقع وأنها تعبر عنه بلغة صحيحة ومطابقة وثابتة مرتكزة حسب الأصول على البنية النحوية والسيانتية للغة المتعالية المقدّسة بواسطة الوحي (أنظر بهذا الخصوص النظرية التي فصلها الشافعي في رسالته والمتعلقة باللغة العربية). يرافق هذه الأنطولوجيا الثابتة والجوهرانية والعيانية ويرتبط بها عقلٌ خالدٌ أبديٌ سيِّدٌ مكوِّنٌ لكل أنظمة الحقيقة أو الحقائق. ولكن إذا ما نظرنا للأمور جيداً رأينا أن الذات السيدة المستقلة مرتبطة بالإكراهات اللغوية والسيميائية والسوسيولوجية والتاريخية لكل تصور أو إدراك، ولكل قول أو تلفظ بالقول. ورأينا أيضاً أن هذه الذات تتلاعب بالأشياء ويُتلاعب بها عبر الشبكات الفاعلة والمواقع النحوية التركيبية والأدوار الموضوعاتية (من موضوع) التي تحدد ذرى التوصيل. هكذا تصبح قراءة النصوص وخصوصاً نصوص مجتمعات الكتاب ـ (التي ينبغي أن تُعامَل كغيرها ولكن مع الأخذ بعين الاعتبار لامتيازاتها المعيارية المرتبطة بالكتاب المقدس) ـ مختلفةً ومعدَّلةً عن السابق.

إن المسلمين يرفضون هذه القطيعة الابستيمياتية لأنها ـ حسب زعمهم ـ تخص الغرب وأوروبا فحسب. وهم يقولون بأن على الإسلام أن يجرب مساره التاريخي الخاص بشكل مستقل. إن هذا الرفض وهذا الادعاء يستحقان تفحصاً جاداً. فإذا كان الرفض يعبر عن التفاوت التاريخي الكبير بين تطور المجتمعات الاسلامية(*) والمجتمعات الغربية فإنه يصبح ليس فقط مفهوماً، وإنما مرتبطاً أيضاً بضرورة قاهرة لا تُحَد ولا يُحَاط بها. ولكن نلاحظ أن الخطابات الايديولوجية المسيطرة هي التي تعبر عن هذا الرفض لكي تؤكد على أن بإمكان المجتمعات الاسلامية أن تتبنى النظام الغربي للتبادل التجاري والانتاج والاستهلاك دون أن تصاب بآثاره التفكيكية والتنميطية الموحدة على صعيد الفكر والسلوك. إن الإسلام ـ حسب رأيهم ـ منغرس في انطولوجيا أكثر صحةً وعمقاً وحقيقيةً من انطولوجيا الديانتين اليهودية والمسيحية. وإذن فهو قادر على ضمان خلود الذات السيدة والعقل المؤسِّس(**)، وهو لا يُمَسّ ولا يصيبه الوهن. إن تطور اللغة العربية الجاري حالياً وانحلال (= أو تصدُّع) العصبيات والعلاقات وأنواع التضامن التقليدية، ثم انتشار القوميات النضالية أو المناضلة والضغط الديمغرافي المتزايد الذي يفجر المدن ديمغرافيا ويحصل ضد مصلحة القطاعات الزراعية والبدوية المهجورة، ثم الجري وراء التصنيع وجعل كل أنواع التبادل تتم بواسطة المال، ثم ظهور البيروقراطية والبروليتاريا. . . كل هذه الظواهر تشهد منذ الآن على تغيرات عميقة في المجتمعات الاسلامية لم يتحمل مسؤوليتها بعد فكرٌ علميٌ

(*) إن القطيعة الابستمياتية التي يشير إليها أركون هنا هي تلك التي كان قد نظَّر لها ميشال فوكو في كتابه المنهجي المشهور: أركيولوجيا المعرفة. إن فوكو هو الذي أسقط تحت ضربات هول فكره النقدي الخلاق أسطورة الموضوعاتية التاريخية ـ المتعالية التي سيطرت على الميتافيزيك الكلاسيكي والفكر الغربي حتى مجيء كارل ماركس. ثم عادت فكرة التعالي للظهور من جديد بعد ماركس على يد الماركسيات الأرثوذكسية التي شوهت فكر ماركس النقدي وأسبغت عليه صفات التقديس والتعالي من جديد. وهكذا جاءت الثورة الفكرية الحديثة (ليفي ستراوس، فوكو، لاكان، ديلوز. . .) لكي تفتت الفكر التقليدي من جديد.

مطابق. ذلك أنهم (= أي المسلمين) يرفضون مقولات هـذا الفكر العلمي ومنـاهجه. نحن إذن بمـواجهة تنـاقض يزداد حـدة. ولسنا أمـام حل. ينسى هؤلاء أيضـاً أن الأنطولـوجيا التـوحيديـة monotheiste والنـظام المعرفي الـذي تفترضـه كان قـد ساد أيضـاً وهيمن طيلة قرون عـديدة في الغرب الأوروبي. بل هو لا يزال مستمراً في فرض نفسه على قطاعات واسعـة، ولكنه يـدع ذاته تُخضَب وتَغْنى طوعاً أو كرهاً من قبل الحركات العلمية الكبرى. إن مهمة الفكر الاسلامي تكمن إذن في التراجع عن الخطابات التمجيدية والافتخـارية وعن تخدير النفـوس لكي يساهم بنصيبه الكامل في المعركة الجارية حالياً والتي تستهدف توحيد أجزاء المعنى المتقطعة، وتستهـدف السيطرة بشكل أفضل على مصير البشر في كل مجتمع وفي الحركة العـامة للتـاريخ. إنني لا أقـول بأن كـل التغييرات والانقلابات التي أجراها الفكر العلمي المعـاصر في المجال العقـلي والثقافي هي شرعيـة فلسفيـاً. إنها لا تُبطِل بـالضرورة كل مضـامين الثقـافات التقليـدية. إنها تجـبرنا فقط عـلى إعادة التفكير جذرياً بشروط انبثاق المعنى وانتشاره وفعاليته في المجتمعات البشرية.

٨ ـ بقي علينا أن نثير بشكـل مختصر إحدى المشـاكل التي تبـدو ظاهـرياً مختلفـة عن المشاكـل السابقة، والتي هي في الحقيقة مرتبطة عضوياً بها إلى درجة أنها تتيح لنا تجميع كل المشاكـل دفعة واحدة. إن الأمر يتعلق بترجمة القرآن. إن الموجة الجديدة لانتشار الاسـلام وتوسعـه سوف تؤدي إلى ازدياد الطلب باستمرار على الترجمات في كل اللغات. يقوي النـاشرون هذه الحـركة لأسبـاب تجارية واضحة. هكذا نلاحظ أنهم يعيدون طبع الترجمات القديمة، أو يستقبلون النسخ الانتقائية التلفيقية ويبرزونها على أنها تمثل محاولات جديدة[٣٦]. إن كل الترجمات المعروفة الشائعة حتى الآن قد صُممت وأُنجزت ضمن إطار مبادىء القراءة الفللوجية الكـلاسيكية في أحسن الحـالات[٣٧]. وحتى لو أُتبعت كل المسارات المشار إليها في برنامجنا بشكل منتظم، فإنه يبقى لازماً تكوين نـظام من الدلالات الثقافية والتشكيل المجازي في اللغة المتـرجَم إليها تكـون مطابقـة لنظام الـدلالات والتشكيل المجازي الخاص باللغة العربية القرآنية. إن تحفظات الألسنيين أو اللغويـين تقوّي إذن من ذلك العداء الذي واجه بـه المسلمون منـذ زمن طويـل كل تـرجمة للكتـاب المعجز الـذي لا يُقلَّد. ينبغي أن نعترف بأن القَـدْر السيمانتي (المعنـوي) للرسالـة القرآنيـة مختلف جداً عن قـدر تعاليم المسيح. كان المسيح قـد تكلم باللغـة الآرامية ونقلت كلماتـه بسرعة إلى اليـونانيـة ثم إلى اللاتينية، كما نقلت في القرن السادس عشر إلى الالمانية بواسطة لوثـر. وهكذا كلما تغـيرت اللغة المستخدمة تغير معها النظام الثقافي إلى الحد الذي ولِّـد به حسـاسيات دينيـة جديـدة(*). وهنا في هـذه النقطة ينبغي البحث عن أحـد جذور المصـطلح التاريخي: الغـرب. لهذا السبب ينبغي أن نتوقع اشتداد التمايز والاختلاف في ساحة الحقل الديني المشترك الذي أسسه القرآن بسبب ازديـاد تأثير الخصوصيات القومية العربية وغير العربية على هذا المجال أكثر فأكثر. وعندئذ سنجد أنفسنا أمام حقل جديد من التحولات والتوترات، وإذن أمام مجال جديد من التأمل والتفحص.

(*) هذا يعني أنه إذا ما ترجم القرآن إلى اللغات الاسـلامية الأخـرى (من تركيـة وفارسيـة وأوردو، الخ...) فسوف يولِّد حساسيات دينية جديدة مختلفة بالضرورة عن الحساسية الأصلية لأن الفكر مشروط باللغة.

خاتمة أخيرة

أين هي فرق البحث المتخصصة في مختلف العلوم والمعتنقة للروح العلمية الجديدة التي انتهينا من إثارتها آنفاً؟ أين هو المناخ الثقافي والسَنَد الجامعي والجمهور المتيقظ الواعي الذي يشجع على انجاز البرنامج الذي رسمنا خطوطه؟ كيف يمكن المزاوجة والتنسيق بين جهود المتخصصين العديدة ولكن المتفرقة والموزّعة في المؤسسات المختلفة لكل بلد؟ وحتى في بلد مثل فرنسا لا يبلغ فيه عدد المستعربين مثل هذا العدد الكبير فليس من السهل تحديد فعاليات التعليم والبحث العلمي بشكل يتوافق مع الأولويات وإلحاح الميادين غير المطروقة والمهملة أكثر من اللزوم.

يبدو لي أن العقبة الأكثر ضخامة تتعلق بالتحجر والنزعة العقلية المحافظة Conservatisme السائدة في مجال الدراسات العربية والاسلامية. يتردد الكثيرون في القيام بقراءة المصادر العربية القديمة بشكل جديد وفي استغلال الانتاج العلمي والمنهجي المرتبط غالباً بالمجال الغربي، في آن واحد. هناك فكرة منتشرة في الأوساط الثقافية العربية تقول بأن التعريب ضروري خصوصاً في مجال العلوم الدقيقة والتكنولوجيا التي تعتبر أداة ووسيلة لازمة للتطور الاقتصادي. وأما فيما يخص مجال علوم الانسان والمجتمع فإنه ينبغي على العربي أن ينهل من معين تراثه الخصب فقط. إنهم لم يعوا حتى الآن ـ لأسباب ايديولوجية ـ إلى أي مدى يبدو فعل المعرفة واحداً لا يتجزأ (أي أن المعرفة العلمية ـ التكنولوجية ومعرفة العلوم الانسانية والفلسفة مرتبطة ببعضها بعضاً ولا يمكن نقل الواحدة دون الأخرى).

سوف ننتظر إذن وقتاً طويلاً قبل أن نكتب فصول النقد الاجتماعي (سوسيوكريتيك والنقد النفسي (بسيكوكريتيك) والانتربولوجيا الاجتماعية والثقافية التي رسمنا خطوطها العريضة فيما سبق (في البرنامج). إن هدفي يتمثل قبل كل شيء في شقّ الطرق وتمهيد الأرضية ودفع الباحثين الشبان لكي ينخرطوا فيها. لهذا السبب اعتقدت من المفيد أن أجمع في هذا الكتاب مقالات سبع منشورة في أمكنة عزيزة المنال. إن هذه المقالات لا تنفصل عن مقالات أخرى عديدة سوف أجمعها في مجلد كبير بعنوان: **نحو نقد العقل الاسلامي**(*). كنت قد أشرت كثيراً إلى هذا الكتاب من قبل. إن مشروعي العام يتعلق فعلاً بالقيام بدراسة نقدية ـ بالمعنى الفلسفي للكلمة ـ لشروط ممارسة الفكر الاسلامي عبر حلقات تاريخه الطويل. لهذا السبب فإني أرجو من القارىء ألا يطلق حكمه على كل كتاب منفصلاً على حدة، وحتى ألّا يطلق حكمه على كل الكتب التي نشرتها حتى الآن بل ينتظر ويتروى قليلاً. فمن الواضح أن هدفي في البحث ليس فقط الاحتراف الجامعي. ذلك بما أنني كنت قد ولدت في مجتمع اسلامي فإني أحاول جاهداً في أن أحيا تضامناً تاريخياً مع هذا المجتمع، وذلك عن طريق التفكير الحر والكامل (بحسب أفضل طرق الاجتهاد) في شروط وجود مجتمعات الكتاب. كان المؤرخون الغربيون والفلاسفة وعلماء النفس والتيولوجيون قد طرحوا الكثير من الأسئلة على المسيحية. لقد استفادت المسيحية إلى حد كبير من الثورات

(*) صدر هذا الكتاب عام ١٩٨٤ وقد ترجمناه إلى العربية تحت عنوان: «تاريخية الفكر العربي ـ الاسلامي» بيروت ١٩٨٦.

والانقلابات الاجتماعية ـ الاقتصادية والفتوحات الثقافية التي طبعت تاريخ الغرب منذ القرن السادس عشر. لا شك في أنها ـ أي المسيحية ـ قد قطعت علاقاتها مع جوانب كثيرة من الرسالة الموصلة باللغة الآرامية في فلسطين، هذه البلاد التي تشهد اليوم جحوداً ونسياناً كبيرين. وأما الإسلام، وبالتالي القرآن فقد بقيا في منأى عن انقلابات الحداثة وشكوكها حتى القرن التاسع عشر على الأقل. ينبغي أن نضيف هنا قائلين بأن الهيمنة الاستعمارية كانت قد جمّدت الحياة العقلية وجمّدت التراث أكثر بكثير مما شجعت على البحث المحرِّر(*). ماذا يمكن أن نقول بخصوص السنين القريبة والراهنة التي شهدت نضالات التحرير الوطنية ومعركة البناء الوطني بعد الاستقلال؟ وهل يمكننا أن نتحدث آنئذ عن تجديد للفكر الاسلامي(**) النقدي والخلاق والمضيء، أم أن الأمر يتعلق بخطاب ايديولوجي واسع يدخل في الصراعات السياسية المصالح الاجتماعية والاقتصادية ويقضي حتى على فكرة التعالي التي كانت قد شكلت عظمة القرآن؟

إني أؤكد فيما يخصني على أن إحدى مهام العقل العاجلة إزاء هذا الاضطراب المعنوي (السيمانتي) المرعب الذي يكتسح كل المجتمعات المعاصرة، تكمن في فهم أفضل للروابط بين «المعنى والقوة» أو بين «العنف والتقديس» من أجل السيطرة عليها. كان هذان الموضوعان قد حظيا بعناية جورج بالانديه ورينيه جيرار على الترتيب، ولكنهما لم يُستنفَدا بعد. إن تكرار القول بأن الأديان الكبرى تقف كلها في جهة المعنى والتقديس، وأنها قد دعت إلى السلام والمحبة والشغف بالمطلق لا يعدو أن يكون نوعاً من إلقاء موعظة أو خطبة حسنة. إن المسألة المطروحة هي التالية: إذا كان الأمر كذلك، فلماذا راحت هذه التعاليم بالذات تخدم غالباً على مدار التاريخ وبشكل منتظم ومستمر أبشع أنواع العنف وتخريب المعنى وتبررها(***)؟!

(*) يتضح لمن يراقب الأمور عن كثب أن الأنظمة الليبرالية أو حتى الاشتراكية الديمقراطية الغربية تفضل التعامل مع قوى الجمود والمحافظة في العالم العربي والاسلامي، أكثر مما تتعامل مع قوى التحرر العقلي والسياسي. وفي الوقت الذي تفسح فيه المجال للمزيد من الديمقراطية والتعددية داخل مجتمعاتها، تتجاهل مشاكل الديكتاتورية والقمع في المجتمعات الأخرى بل وتدعم الأنظمة التي تمارسها. إن هذا الموقف يعبر عن أنانية فاضحة وعن عقلية تفوقية واستعمارية مؤكدة.

(**) يستخدم أركون تعبير الفكر الاسلامي ويخلعه على كل فكر (عربي، ايراني، تركي..) سيطرت عليه الظاهرة الاسلامية. وهو يطمح إلى تحرير هذا الفكر من العقبات التيولوجية والمعرفية التي تحول بينه وبين التجدد والانبعاث. إن طموحه إذن يتجاوز الفكر العربي لكي يصل إلى الفكر الاسلامي بمجمله. هذا مع العلم أن المادة التي يشتغل عليها هي في الغالب الأعظم مكتوبة باللغة العربية...

(***) يقصد أركون بذلك أنه لا يكفي تكرار القول بأن المبادىء ممتازة وأن العلة تكمن فقط في التطبيق (هذا ما يقوله كل الايديولوجيين في كل الحركات والأحزاب السياسية الكبرى). إنما ينبغي أن نطرح الأسئلة على المبادىء نفسها لمعرفة السبب في تحولها من جهة المعنى والتقديس إلى جهة القوة والعنف وتبرير السلطة والقمع.

والكتابان المقصودان هنا هما:

1 - Georges Balandier: Sens et puissance, p. U. F 1971.

2 - René Girard: La violence et le Sacré éd: Grasset 1972.

الفصل الثامن

المراجع والهوامش

(١) أنظر: محمد أركون: الدين والمجتمع من خلال النموذج الاسلامي. في:
Studia Islamica IV, 1982, p 5 - 59.

(٢) أستخدم هنا طبعة محمد أبو الفضل ابراهيم. (٤) أجزاء. القاهرة ١٩٧٤ ـ ١٩٧٥. تراجعت عن نقل كل المصطلحات العربية بحروفها الأصلية إلى الفرنسية لان ذلك يتطلب استعادة كل جدول المواد. مع ذلك فقداحتفظت ببعض الاشارات والتلميحات المفيدة.

(٣) ينبغي فيما يخص الأدبيات التفسيرية ربط هذه الممارسة بضرورة الاستناد على الوحدات النصية التي تتراوح بين جزء من آية إلى عدة آيات.

(٤) مهما ألححنا فلن نستطيع أن نلفت الانتباه بما فيه الكفاية إلى أهمية تمثُّل المؤمنين الذين يفهمون العربية ويقرؤون القرآن جسدياً للبنية الأسطورية والشحنة العاطفية والجمالية والمضمونات المعنوية الناتجة عن التكرار الشعائري العبادي. وهذا ما يجعل من الصعب جداً على المسلم الممارس للشعائر أن يقيم مسافة عقلية بينه وبين هذه المعطيات المندغمة جسدياً واعتبارها معطيات للدراسة والتحليل كغيرها من المعطيات (المقصود بذلك أن ممارسة العبادات من صلاة وصوم وتلاوة للقرآن، الخ، تجعل المؤمن يتمثل في جسده الشحنة الايمانية والمعاني الدينية فلا يعود قادراً على إقامة مسافة معها وتطبيق الدراسة العلمية التحليلية عليها).

(٥) انظر: ف. ألكييه: الوعي العاطفي
F. Alquié: *La Conscience affective éd. J. Vrin 1979.*

(٦) انظر ف. ألكييه: المعرفة العاطفية.
- Le Savoir affectif, in le Monde - Dimanche 27/6/1982.

(٧) انظر: محمد أركون: الفكر العربي وأساليب حضوره في الغرب الاسلامي. المنشور في كتاب: **نحو نقد العقل الاسلامي** **Pour une Critique de la raison islamique**.
عن دار (ميزون نيف إي لاروز). ١٩٨٤ (ترجمة هذه الدراسة مثبتة في هذا الكتاب).

(٧أ) فيما يخص القرآن سوف أشير إلى الدراسة التالية:
L. Gasmi: Narrativité et production du sens dans le texte coranique: Le récit de Joseph. Thèse 3e cycle, paris III 1978.

(٨) لاندريه ميكيل الفضل في الذهاب بعيداً في هذا الاتجاه بخصوص الأدبيات الجغرافية العربية وألف ليلة وليلة. وهو يبشر بتحليل واعد جداً بخصوص المجنون. (قصة حب مجنون ليلى). وأما ميشيل دوسرتو فقد نشر منذ فترة قريبة جداً كتاباً ممتعاً يتماشى أكثر مع الاتجاه الذي أشير إليه هنا. أنظر:

M. de Certeau.: La Fable mystique. Gallimard 1982.

(٨أ) إن هذا النظام هو نفسه مُتضمَّن في نسق الخطاب الممكن في كل مرحلة من مراحل تطور اللغة. هكذا نجد أن اللغة العربية تفرض نسق خطاب من نوع إكراهي جداً على المستوى الديني، لأنه قد تم تجاهل وتصفية كل الانقلابات والزعزعات التي أدخلتها اللغة الفلسفية عن طريق التنظيم الأرثوذكسي لما هو ممكن التفكير فيه. (Le pensable).

[[إن ضمور الفلسفة ثم موتها تقريباً في المجال العربي ـ الاسلامي بدءاً من القرن الخامس الهجري قد جعل الأرثوذكسية وحدها تسيطر على الجو وتحدد ما هو ممكن التفكير فيه وما هو مستحيل التفكير فيه وتعاقب من يخترق

الجدار العازل بشدة. وهكذا بقيت اللغة العربية مغموسة بالدلالات الدينية ولم تعلمن إلّا قليلاً].

(٨ب) إن عمل النبي، على الرغم من جانبه الانقلابي الثوري، لم يلغ نهائياً كل النظام القبلي و «الهيومانيزم = الانسانوية» المرتبط به. إنه على العكس استخدم عناصر كثيرة من المجتمع العربي القديم لكي يوجهها ويحدد لها مصيراً جديداً ضمن منظور التقديس التوحيدي الذي أسسه.

(٩) انظر:

J. C. Coquet: ***Sémiotiques***. L'école de Paris. Hachette université, 1982 p. 54.

(١٠) المصدر السابق.

(١١) لقد سمعت هذه الملاحظة كثيراً من أولئك الذين يجهلون كل شيء عن علم السيمياء Sémiotique والذين صمموا على عدم الاهتمام به أبداً. إن المنهجية العقلية التي يفرضها هذا العلم تمتلك قيمة تحريرية كبيرة تساعدنا على التخلص من تلك السلطة التي تمارسها كل لغة على مستخدميها دون أن يشعرون.

(١٢) انظر:

- Ecole de paris. op. cité p. 39 et ***Sémiotique et Bible*** 1978/no 12 sur le discours théologique.

وأما فيما يخص الظاهرة الاسلامية فانظر:

. M. Arkoun. La pensée arabe P. U. F. 1979. ط ٢

(١٣) انظر:

F. Rosental: Knowledge triumphant, the concept of knowledge in medieval Islam, Brill 1970.

(١٤) انظر: الفكر العربي (أركون) مصدر سابق. وكذلك: مفهوم العقل الاسلامي في كتاب: «نحو نقد العقل الاسلامي» مصدر سابق.

(١٥) ينبغي عدم الخلط بين التاريخية التي تستهدفها علوم الانسان والمجتمع وبين التاريخية التي غذّاها العقل الوضعي ونمّاها. انظر:

M. Arkoun: ***L'Islam et l'historicité*** in critique de la raison islamique.

وانظر كذلك:

F. Furet: ***Penser la révolution française***. Gallimard 1979.

(١٦) الحلقة الدراسية التاسعة للفكر الاسلامي المنعقدة في تلمسان ١٩٧٤. في مجلة:

Magreb - Machrek 1976/no 70.

وانظر أيضاً: الحلقة الدراسية الرابعة عشرة للفكر الاسلامي في الجزائر ١٩٨٠.

in Magreb/Machrek 1980/no 3.

(١٧) بخصوص نقاط عديدة تخص الدين لا تزال التحفظات الشخصية والحجر العقلي وحق التقية موجودة. ولكن الخطاب الاسلامي الشائع قوي جداً وديناميكية الجماعة قرية إلى حد أنه لم يعد هناك من مكان آخر إلّا للإجماع والانضمام إليه لتقويته. ماذا يستطيع فردٌ واحد أن يفعل أمام مجتمع بأكمله؟

إن هذا الخطاب الشائع هو المنتشر الآن بشكلٍ واسع ويشكل صورة عن الإسلام الحالي ينبغي تحجيمها والتقليل من أهميتها إلى حدٍ ما على ضوء الانتقادات التي تُطْلَق في المجالس الخاصة. ولا يجرؤ الناس على البوح بها علناً.

(١٨) أنظر: المجادلات المكرورة كثيراً بخصوص أعمال ج. ساشت وإي. غولدزيهر. (المقصود انتقادات المسلمين العنيفة الموجهة ضد هذين العالمين اللذين اهتما بموضوعات خطرة من مثل الحديث النبوي والشريعة وطبقا عليها المنهجية التاريخية الفللوجية بدقة).

(١٩) سوف نعود فيما بعد إلى مشكلة الترجمات. لكن ينبغي أن نفرق منذ الآن بين الاعتراض التيولوجي الذي يقف في وجه كل ترجمة للكتاب المقدس، وبين الصعوبات اللغوية الضخمة المتعلقة بكل ترجمة لنص ديني ذي بنية

أسطورية، أو لكل نص شعري. نلاحظ فيما يخص القرآن أن الخطاب التشريعي والقصصي السردي هما أسهل ترجمةً من الخطاب النبوي التبشيري. وأما العقبات الأكثر صعوبة فهي تخص مسألة إعادة غرس النص المترجَم وإدخاله في ثقافة اللغة المنقول إليها. ولكن هذا الكلام ينطبق أيضاً على كل قارىء حديث يجهل علم الألسنيات والتاريخ عندما يقرأ في لغته الخاصة نصاً مرتبطاً من الناحية الاجتماعية ـ الثقافية بمرحلة تاريخية بعيدة جداً، أو مرتبطاً في حالة كالقرآن بمستوى فريد من التعبير.

(٢٠) انظر: E. Landowski: *Le Discours Politique*. in Ecole de Paris. op. cit. p. 170.

(٢١) يمكن أن يجد القارىء مثالاً جيداً على هذه القراءة التي تكسر التماسك الأولي للنص في الوقت الذي تفترض فيه وجود زمكان منسجم ومتناغم خاص بالتماسك الجديد الناتج أو انظر مقالة: أ. سحنون: «عباد الرحمان» مجلة الرسالة. ص ٥ ـ ٦. وانظر: محمد الصالح الصديق: «إنسان القرآن وانسان الشيطان» في مجلة الرسالة ١٩٨١/رقم ٩١. ص ١٠٧ ـ ١١١. ويمكن للقارىء أن يجد أيضاً أمثلة عديدة على ذلك في المجلة التونسية: «الهداية» (إن هذا النوع من الاستشهاد واستخدام الآيات القرآنية لأغراض مختلفة شائع في كل الأدبيات الاسلامية التقليدية).

(٢٢) أشير هنا عن قصد فرضيات ومبادىء القراءة التي تولد الخطاب الاسلامي الشائع والتي تستهدف إعادة تأويل الآيات القرآنية لكي تتوافق مع الأوضاع المستجدة في المجتمعات النامية. بقي علينا بعدئذ تحديد درجات هذا التوافق الناتج عن التنشيط الجديد للنصوص المختارة في سياق اجتماعي وسياسي واقتصادي يختلف كثيراً عن السياق الذي ظهرت فيه لأول مرة (القرن السابع الميلادي في الحجاز).

(٢٣) أنظر شهادات الإيمان الإحدى والعشرين التي ذكّر بها حسن خليفة في مقالته التي بعنوان: «هذه عقيدتك أيها المسلم» المنشورة في مجلة الرسالة. ثم انظر تحليلي في كتاب الاسلام/أمس وغداً. مطبوعات Buchet/Chastel 1982 p. 155-175.

(٢٤) انظر كتابي: *M. Arkoun:* La Pensée arabe. p. 19-78.

(٢٤أ) كان ر. باريه قد جمع (٤٨) نصاً منشوراً ما بين ١٩٢٣ ـ ١٩٧١ من قبل مستشرقين مختلفين. أنظر: Der Koran. Darmstadt 1975.

هكذا نجد لدينا بالإضافة إلى أ. إي. ويلش وثيقتين تمثلان أفضل تمثيل ما يمكن أن نسميه بعلم القرآن الاستشراقي. إنه لمن المؤسف أن كتاباً من مثل «Der Koran» لم يترجم حتى الآن إلى اللغة العربية. لقد كان عن طريق المناقشات التي سيثيرها لو نشر، سوف يساهم في التعريف بشكل أفضل بأهمية اللجوء إلى المنهج الفللوجي.

(٢٥) إن تقديم التنازلات اللفظية عن طريق استخدام مفردات تيولوجية من نوع «الكتاب المقدس»، أو «كتاب الله» أو «الموقف الاسلامي» أو «الوحي»... لا يؤدي إلاّ إلى إدخال حياديّة خادعة سواء بإزاء المؤمنين الذين «تُحترم» قناعاتهم أو بإزاء القراء غير المسلمين الذين يبقون في مناخ من وهم «الموضوعية» والمسافة النقدية المتصالحتين تماماً في المنهج الفللوجي. ينبغي تفكيك كل مفردات الإيمان واتخاذ مسافة ابستمولوجية إزاءها من أجل تعرية البنية الابستمياتية التي تقيم جداراً عازلاً يفصل بين المجال الارثوذكسي الممكن التفكير فيها (أو المسموح التفكير فيه) وبين البدع المستحيل التفكير فيها (أو الممنوع التفكير فيها). إذا ما وجّهنا هذا الاعتراض إلى المستشرق فإنه يجيب قائلاً بأن عملاً كهذا يقع على كاهل المسلمين وليس على كاهله هو بالذات! لم يكن جيل نولدكه وغولدزيهر في زمن السيطرة الاستعمارية يتوقف عند تحفظ أو اعتراض من هذا النوع. إن هذا التحفظ أو هذه الحيادية تمثل بالأحرى ذريعة يتعلّل بها كل أولئك الذين يرفضون التساؤلات والاستكشافات الجديدة التي جاءت بها علوم الانسان والمجتمع (هناك مستشرقون كثيرون في الجامعات الأوروبية لا يزالون يعيشون ضمن إطار العقلية التقليدية المحافظة وبالتالي فهم يرفضون التجديد الحاصل في بلدانهم بالذات).

(٢٦) من المفيد أيضاً قراءة النقاش الذي أثارته أعمال جوزيف فان هيس في كتاب:

M. Cook: Early muslim dogma. A source Critical study cambridge university press 1981.

وانظر أيضاً المراجعات التي قام بها جوزيف فان ايس لمؤلفات ج. بيرتون وج. وانسبروغ في الملحق الأدبي لجريدة «التايمز» عدد ١٩٧٨/٩/٨ وفي مجلة المكتبة الشرقية العدد (١٩٧٨/٣٥). يشير هنا المستشرق الألماني عدة مسائل أساسية بخصوص التفاسير الأولى التي تمت قبل الطبري (أي قبل تفسيره). فمثلاً ينبغي أن نطرح هذا السؤال: متى ابتدأ الشارحون الاستشهاد بالشعر لكي يضيئوا معنى النص القرآني ويفسروه؟

(٢٧) انظر كتاب: *J. Wansbrough: The Sectarian milieu. Content and composition of islamique salvation history. oxford university press 1978.*

(٢٨) إذا كان القرآن قد حظي بإجماع المسلمين، فإن الحديث النبوي قد عرف تراثين مختلفين بشكل واضح هما: التراث السني (صحيح البخاري ومسلم المعترف بهما منذ القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي)، والتراث الشيعي (كتب الكليني وابن بابويه العائدة إلى الفترة ذاتها). أنظر:

M. Arkoun: pour un remembrement de la conscience islamique.

(هذا البحث موجود في كتاب نقد العقل الاسلامي المذكور سابقاً).

وانظر فيما يخص عملية التثبيت والانتقاء والحذف التي قام بها الطبري المرجع التالي:

Cl. Gilliot: La Sourate al - Baqara d'après le Commentaire de Tabari Thèse 3e cycle. Paris 1982.

(دراسة سورة البقرة من خلال تفسير الطبري).

(٢٨أ) من المفيد قراءة التوضيحات التي قدمها أ. إي. ويلش والمتعلقة بمعنى القرآن والكتاب، وبنية الآيات، ولغة القرآن، ثم المقاطعة - «العلامات» والمقاطع - «المقالة» (التوضيح غير كاف هنا من وجهة النظر السيميائية).

(٢٩) انظر المناقشة الصعبة المتعلقة بنسخ الحكم والتلاوة ونسخ التلاوة دون الحكم في كتاب: ج - بيرتون (مصدر مذكور). J. Burton p. 131.

(٣٠) أشير هنا مثلاً إلى كتاب الشواذ لابن مجاهد وإلى المصاحف المختلفة المعزوّة إلى الصحابة الكبار.

(٣١) من وجهة نظر التجديد الذي نرغبه للفكر الاسلامي، فإنه ينبغي الارتياب بكل تلك الأدبيات التي تبدو ظاهرياً محبِّذة للتراث الاسلامي ومؤيدة له، انظر:

- K. Cragg: The event of the Qura'n. islam in its scripture. London 1971.
- K. Gragg: The mind of the Qura'n, London 1973.
- W. C. Smith: on Understanding islam, Mouton 1981.

ثم ينبغي الشك والارتياب بشكل عام بكل أدبيات الحوارات المسيحية - الاسلامية التي تطمس كل المشاكل المتعلقة بالنقد السوسيولوجي والانتربولوجي واللغوي والفلسفي. أنظر بهذا الخصوص مقالة:

- P. Kemp: Désapprendre L'orientalisme, in Arabica 1983/1.

هذه الحوارات مليئة عادة بالمجاملة والنفاق والتستر على المشاكل الحقيقية.

(٣٢) انظر:

- D. S. Powers: The Islamic law of inheritance reconsidered: a new reading of Coura'n in studia islamica IV, p 61-94.

(٣٣) هذا ما يبدو أن د. س. باورز قد فعله في أطروحة لم أستطع استشارتها حتى الآن. عنوان الأطروحة: The Formation of the islamic law of inheritance, ph. D. princeton 1979.

(٣٤) سوف أعود إلى هذه النقطة بشكل مطوّل في دراسة لي قيد الإعداد، عنوانها: «السيرة (= سيرة النبي) والتاريخ».

(٣٥) محمد سعيد رمضان البوطي أحد كبار منشطي الخطاب الإسلامي المشترك الشائع واستاذ في كلية الشريعة بجامعة دمشق جيداً هذا الخلود والثبات في مقالة بعنوان: «مسألة التسيُّب والتمذهب والالتزام». مجلة الرسالة.

مصدر مذكور سابقاً. ص ٩ ـ ١٠. إنه يؤكد بقوة على أن من واجب المسلم أن يبقى ملتصقاً بتعاليم أحد مؤسسي المدارس (إمام) فيما يخص العبادات، وأن بإمكانه الاتجاه إلى المدارس الأربع المكرّسة دون إضافة أية مدرسة أخرى عليها بخصوص المعاملات (= القواعد والقوانين العامة المطبّقة على المجتمع).

(٣٦) انظر: جمال الدين بن شيخ: سورة الكهف. تسع ترجمات للقرآن. في مجلة:
Analyses Théories, 1980/no 3 p 2-50.

(٣٧) انظر:
- H. Mechonnic: *Cinq rouleaux*, Gallimard 1970. - Jona et la signifiant errant, Gallimard 1981: Sémiotique et Bible 1982/no 26.

المحتويات

المقدمة: بين مفهوم الأرثوذكسية والعقلية الدوغمائية ٥

الفصل الأول: الإسلام المعاصر أمام تراثه ١٧
* هوامش ومراجع الفصل الأول ٤٨
مناقشة الفصل الأول ٥١

الفصل الثاني: الإسلام في التاريخ ٦١
* هوامش ومراجع الفصل الثاني ٨٣

الفصل الثالث: تطبيق علوم الانسان والمجتمع على دراسة الإسلام ٨٧
* هوامش ومراجع الفصل الثالث ١١١

الفصل الرابع: الإسلام، التاريخية والتقدم ١١٣
* هوامش ومراجع الفصل الرابع ١٣٨

الفصل الخامس: مدخل لدراسة الروابط بين الإسلام والسياسة ١٤٣
* هوامش ومراجع الفصل الخامس ١٥٦

الفصل السادس: مفهوم السيادة العليا في الفكر الاسلامي ١٥٩
* هوامش ومراجع الفصل السادس ١٨٥

الفصل السابع: العجيب الخلّاب في القرآن؟ ١٨٧
* هوامش ومراجع الفصل السابع ٢٠٨
مناقشة الفصل السابع ٢١٠

الفصل الثامن: حساب ختامي للدراسات القرآنية وآفاقها ٢٤٥
* هوامش ومراجع الفصل الثامن ٢٧٩

الفكر الإسلامي
قراءة علمية

إذا كان الفكر العربي يعاني من قطيعتين على مستوى الابداع: الأولى مع الفترة التأسيسية من التراث (القرون الهجرية الخمسة الأولى) التي يتصور معرفتها في حين أن الواقع غير ذلك، والثانية مع عقلانية الغرب ومغامرته الخلاّقة بدءاً من القرن السادس عشر وحتى اليوم، فإن محمد أركون، يرى ضرورة الاتصال بهاتين الفترتين، وقراءتها واستكشافها في إطار منهجيات الثورة المعرفية العلمية الجديدة وبشكل يغاير المعرفة الناقصة الحاصلة في مرحلتي «النهضة» و«الثورة».

مرّة جديدة، يتناول «مركز الانماء القومي» مشروع محمد اركون في قراءته الجديدة للفكر الاسلامي، وذلك بترجمة سبع دراسات عن اللغتين الفرنسية والانكليزية مباشرة. وهي لا تنفصل أبداً عن «تاريخية الفكر العربي ـ الاسلامي» الذي ترجمناه عام ١٩٨٦. والجديد أن كل دراسة تليها مناقشة عامة مع الكاتب حول أفكاره وطروحاته.

إنه مشروع عام يقوم بقراءة جديدة للفكر الاسلامي والعمل على دراسة نقدية علمية بالمعنى الفلسفي للكلمة ـ لشروط ممارسة الفكر الاسلامي عبر حلقات تاريخه الطويل.



السعر: ١٠ دولارات أو ما يعادلها